

مارثن هيدجر

ما الفلسفة ؟

ما الميتافيزيقا ؟ هيدلرلن وما هيّة الشعر

ترجمة

فؤاد كامل عبد العزيز محمود رجب السيد

وراجعها على الأصل الألماني وقدم لها

عبد الرحمن بدوي

الناشر

دار النهضة العربية

٣٢ شارع عبد الحامد شروت

١٩٦٤



mohamed khatab

مارشَن هيدِجَر

ما الفَلَسِيفَةُ ؟

ما الميثافيزيقا؟ هيدلرلن وَمَاهِيَةُ الشَّعْرِ

تَرْجَمَةُ

فؤاد كامل عبد العزيز محمود رجب السَّيِّد

وراجعها على الأصل الألماني وقدم لها

عبد الرحمن بدوي

دار النهضة العربية

٢٢ شارع عبد الحاميد زورقة

١٩٦٤

الفهرس

الصنجات

تصدير :	بقلم الدكتور عبد الرحمن بدوى	١ — يو
لحات عن فلسفة هيدجر :	بقلم محمود رجب	٣ — ٣١
ما الفلسفة ؟ :	ترجمة محمود رجب	٣٢ — ٥٧
تقنيات على ما الفلسفة :	بقلم محمود رجب	٥٨ — ٧٢
العود إلى أساس الميتافيزيقا :	ترجمة محمود رجب	٧٣ — ٩٦
ما الميتافيزيقا ؟ :	ترجمة فؤاد كامل	٩٩ — ١٢٦
حاشية :	ترجمة فؤاد كامل	١٣٤ — ١٤١
هيلدرلن وماهية الشعر :	ترجمة فؤاد كامل	١٤٥ — ١٦٦

تصدير

للدكتور عبد الرحمن بدوي

في هذا الكتاب أبحاث لمارتن هيدجر ، قطب الفلسفة الوجودية ،
تتناول رأيه في ماهية الفلسفة وفي علم ما بعد الطبيعة ثم محاضرة في ماهية
الشعر اتخذت نماذج لها من شعر هيلدرن ، الشاعر الألماني
الرومنتيكي العظيم .

- ١ -

أما مارتن هيدجر فقد ولد في قرية مسكرش في إقليم بادن بجنوب
غربي ألمانيا في سنة ١٨٨٩ . ودرس في جامعة فريبورج - في - بريسجاو
وتتلند لهرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) مؤسس فلسفة الظاهريات التي تستند
إليها الوجودية . وفي سنة ١٩١٤ حصل على الدكتوراه الأولى مع
رسالة عن « نظرية الحكم في النزعة النفسانية » . وعين بعدها معيداً
في تلك الجامعة ، ثم نشر في سنة ١٩١٦ رسالة الدكتوراه الثانية
(دكتوراه التأهيل للتدريس بالجامعة) عن « نظرية المقولات والمعنى
عند دونس اسكوت » .

ثم عين في سنة ١٩٢٣ أستاذاً في جامعة ماربرج ؛ وأخذ يعمل
في الإعداد لكتابه الرئيسي « الوجود والزمان » ونشر الجزء الأول
منه في سنة ١٩٢٧ . ولم يصدر له حتى الآن جزء ثانٍ وأحيل هيرل

إلى التقاعد في سنة ١٩٢٩ ، أستاذاً في فريبورج فأوصى بتعيين هيدجر خلفاً له وعين في سنة ١٩٢٩ . وفي هذه المناسبة قدم تلاميذ هسرل لأستاذهم سفيراً تذكارياً أسهم فيه هيدجر يبحث عن « ماهية السبب » يعد من خير أبحاثه . وفي نفس السنة ، ١٩٢٩ ، ظهر له كتاب آخر بعنوان « كنت ومشكلة ما بعد الطبيعة » عرض فيه رأى كنت فيما بعد الطبيعة عرضاً جديداً أصيلاً يبعد عن الحقيقة التاريخية بقدر ما يعبر عن رأى هيدجر نفسه ، ولهذا هاجمه أنصار كنت وعلى رأسهم أرنست كاسيرر .

وألقي محاضرة في ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ في قاعة جامعة فريبورج بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » — مستجد ترجمتها في هذا الكتاب .

وفي سنة ١٩٣٣ انتخب مديراً لجامعة فريبورج ، وفي مايو من تلك السنة ألقى محاضرة بعنوان : « الجامعة الألمانية تؤكد ذاتها » كان لها دوى كبير لما ارتبطت به من معان سياسية في تلك السنة التي تولى فيها أدولف هتلر الحكم في ألمانيا .

ومع ذلك فقد استقال من هذا المنصب بعد ذلك بأشهر قليلة !

ولما دخل الحلفاء ألمانيا في سنة ١٩٤٥ أخذوا عليه هذا الموقف ففصلوه من منصبه أستاذاً بالجامعة ولم يعد إليها إلا بعد ذلك بوضع سنوات ليلقى القليل من المحاضرات .

وقد أفاد هيدجر من ركرت وفندلبند ثلاثة أمور :

الأمر الأول — أن فهم الفلسفة يقتضى دراسة تاريخها دراسة عميقة ، منذ السابقين على سقراط حتى اليوم . وقد اهتم هؤلاء السابقين على سقراط اهتماماً خاصاً ، فى محاضراته ، وبدا ذلك واضحاً فى كتابه «المدخل إلى الميتافيزيقا» (سنة ١٩٥٣) ثم فى المحاضرة الصغيرة التى تراها مترجمة هنا بعنوان : «ما الفلسفة ، ذلك أنه كان يرى أن شذرات هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط تنطوى على الإدراك الحق لمعنى الفلسفة .

والأمر الثانى — وهو ما نعلمه من ركرت Rickert — هو أن مناهج العلوم الطبيعية وموضوعاتها تتميز كل التميز من مناهج علوم الروح وموضوعاتها ، مثل علم التاريخ الذى رأى ركرت ودلتاى أنه ينبغى أن يقوم على الفهم Verstehen بالمعنى الملىء لهذا اللفظ ، أى إدراك دوافع الناس فى أفعالهم بوصفهم أفراداً وبوصفهم أعضاء فى جماعات .

والأمر الثالث — أن الفلسفة تختلف فى منهجها وموضوعها فى علوم الطبيعية وعلوم الروح على السواء . فالفلسفة ليست علماً تاريخياً ولا علماً طبيعياً ، لأن الفلسفة علم الوجود ، وهو يختلف فى منهجه وموضوعه عن سائر العلوم . والفلسفة أساساً هى «أنطولوجيا» (= علم وجود) أساسية ، وتتخذ نقطة لبداها من الآنية Dasein أى من الوجود

الإنسانى ، وجودنا نحن . بينما العلم الطبيعى يدرس الخصائص الموجودة (الأونطيقية) أى المتعلقة بموجودات عينية جزئية ؛ والعلم التاريخى يقوم على الفهم Verstehen أى إدراك الدوافع ، أما الفلسفة فتعتمد على منهج الظاهريات ، وهو منهج يعتمد على وصف أحوال الشعور . ولهذا فإن هيدجر ، فى دراسته الظاهرياتية للوجود ، إنما يصف أحوال الوجود الشعورية الأساسية : الهم ، القلق ، الموت ، الشعور ، الزمان ، التناهى ، السقوط ، الخطيئة ، الخ . « إن الفينومينولوجيا — هكذا يقول هيدجر — معناها أولا وقبل كل شئ تصور للنهج . إنها لا تصف التركيب الواقعى لموضوع البحث الفلسفى ، بل الكيفية التى يتبدى عليها . . . وهذا اللفظ يعبر عن شعار يمكن صياغته هكذا : إلى الأشياء نفسها ! وهذا فى مقابل التركيبات المحلقة فى الهواء والاختراعات العارضة ؛ وفى مقابل قبول تصورات لا مبرر لها إلا ظاهرياً لحسب وفى مقابل المشاكل السطحية التى تفرض نفسها مشاكل حقيقية من جيل إلى جيل ، (« الوجود والزمان ، § ٧) .

والظاهريات عند هسرل قد أدت إلى النتائج التالية :

١ — الإقرار بأن الشعور ذو طابع إحالى ، بمعنى أن الشعور يحيل إلى شئ يتجاوزه : إلى الموضوع حتى يتبدى الموضوع نفسه أو يحضر الشعور « بعظمه ولحه » أو « بشخصه » ؛

٢ — بينة رؤية (أوعيان) الموضوع ، بينة ترجع إلى المحضوز الفعلى للموضوع ذاته ؛

٣ — تعميم فكرة الموضوع بحيث يشمل ليس فقط الأمور

المادية ، بل وأيضاً الأشكال المقولية (المتعلقة بالمقولات) والماهيات ،
وبالجملة كل الموضوعات الصورية ، ؛

٤ — الطابع الممتاز للإدراك المحايث ، أى لشعور الأنا بتجاربه
الخاصة به ، وفيه يكون الظهور والوجود أمراً واحداً في هذا الإدراك ،
بينما الموضوع الخارجى ليس هو ظواهره الخارجية عن الشعور ، بل
يظل دائماً وراءها .

إن المنهج الفينومينولوجى (الظاهرى) لا يعنى بوصف «مائية»
موضوعات البحث الفلسفى ، بل بالأحرى «كيفية» هذا البحث نفسه .
ولكن هيدجر لا يأخذ من ظاهريات هسرل إلا القدر الذى يتفق مع
مذهبه ، وينكر المراحل المختلفة «للرد» الذى يؤلف عصب المنهج
الفينومينولوجى عند هسرل . وهيدجر لا يستخدم المنهج الفينومينولوجى
إلا من أجل الوصول إلى تشييد أنطولوجيا ، أى مذهب فى الوجود ،
ولهذا يقتصر عنده على فحص الظواهر ذات الأهمية بالنسبة إلى الوجود
بوجه عام ، وهى ظواهر — ويا للفارقة ! — تكون عامة محجوبة ،
ومهمة الفيلسوف أن يرفع عنها الحجاب .

« ما الفلسفة ؟ »

والبحث الأول فى هذا الكتاب عن معنى الفلسفة . وكان محاضرة
ألقاها هيدجر فى سريزى — لا — سال Cerisy-la-Salle بمقاطعة
النورمانديا فى فرنسا فى شهر أغسطس سنة ١٩٥٥ استهلالاً للدوة ،

ثم طُبعت بعد ذلك في فولنجن Pfullingen سنة ١٩٥٦ عند الناشر جوتتر نسكه Neske . وترجمت إلى الفرنسية وظهرت سنة ١٩٥٧ عند الناشر جاليمار في باريس ثم ترجمت إلى الإنجليزية ونشرت وفي مواجعتها النص الألماني .

إن الفلسفة تبحث في الوجود بما هو موجود . إنها في الطريق إلى وجود الوجود ، أى صوب الوجود مقصوداً في وجوده ، وعليها نحن أن نغدو للملاقة ما تتجه الفلسفة صوبه : أى وجود الوجود ، وذلك بأن تتجاوب معه ، فنستمع إليه ، ونفهم مقصوده . وهذا السير للملاقة ليس قطيعة مع التاريخ ، تاريخ الفلسفة ، بل هو امتثال وتحويل لما أتى به النقل الفلسفي . ونحن في جوهرنا نغدو صوب هذه الملاقة .

— ٤ —

« ما الميتافيزيقا ؟ »

والقسم الرئيسى من كتابنا هذا يشغله بحث ذو ثلاث شعب : إحداها — ومركزها — محاضرة الاقتراح التى ألقاها هيدجر في قاعة الاحتفالات بجامعة فريبورج - في - بريسجاو في ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ بمناسبة تعيينه أستاذاً في تلك الجامعة خلفاً لـ هسرل . وفي هذه المحاضرة يبحث هيدجر في السؤال عن الوجود ابتداء من موقف العلو وعلاقته بالوجود . وهذه طريقة في وضع السؤال ، بين طرائق أخرى ممكنة وضرورية . والسؤال عن العدم المبسوط فيها يتخذ نبعه في القلق بوصفه الوجدان الأساسى . لكن القلق ليس إلا واحداً من الوجدانات

الأساسية ، وليس الوجدان الأساسى الوحيد ؛ فن الخطأ الفاحش إذن فى التفسير أن تتحدث هنا عن « فلسفة فى القلق » ، وأخش منه أن نكتشف فى هذا البحث نزعة « عدمية » ، لأن البحث مقصور على « العدم » ابتغاء إدراك الوجود » (من رسالة كتبها هيدجر إلى هنرى كوربان ، المترجم الفرنسى ؛ « ما الميتافيزيقا ؟ » ترجمة فرنسية ص ٩ باريس سنة ١٩٣٨) .

والسبب فى اختيار هيدجر لفكرة العدم وهو يبحث عن ماهية ما بعد الطبيعة هو أنه رأى أن البحث فى العدم يفضى بالضرورة ويتضمن فى الوقت نفسه البحث فى الوجود .

وقد رأى أن القلق هو الوجدان أو الحالة الوجدانية الأساسية التى تكشف عن العدم .

واتمى إلى أن العدم هو الأساس فى السلب ، ثم هو الشرط فى الوجود ، وأن العدم عنصر داخل أساساً فى تركيب الوجود وليس شيئاً مضافاً أو مجرد تصور متبني لمعنى الوجود .

والقسم الثالث من هذا البحث هو حاشية أو ضمیمة ختم بها تلك المحاضرة ، وقد كتبها بعد ذلك بعدة سنوات ، وظهرت لأول مرة سنة ١٩٤٣ (ملحقة بنص المحاضرة) . وفى مقدمة هذه الضمیمة يرد على الذين أساءوا فهم المحاضرة ففهموها بأنها تتضمن « نزعة عدمية » ، وأن فكرة القلق كحالة وجدانية أساسية تجهل فضيلة الشجاعة . وبهذه المناسبة يخوض فى ماهية المنطق والحساب .

أما القسم الأول بعنوان : « الانتقال إلى الميتافيزيقا » ، فقد أضافه في طبعة لاحقة وجعله مدخلا إلى المحاضرة ، وهكذا تألف من هذه الأقسام الثلاثة كتاب واحد بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » وصارت الطبعات اللاحقة تتضمن الثلاثة معاً ؛ على أن هيدجر قد نشر سلسلة المحاضرات التي ألقاها في الفصل الدراسي الثاني سنة ١٩٣٥ بجامعة فريبورج - في - بريسجاو ، في كتاب بعنوان : « المدخل إلى الميتافيزيقا » ، وترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٥٨ عند الناشر : « المطابع الجامعية الفرنسية » ؛ ثم إلى الإنجليزية سنة ١٩٥٩ ضمن مطبوعات جامعة ييل Yale بنيوهافن ؛ وينقسم إلى أربعة فصول : الأول في السؤال الأساسي للميتافيزيقا ؛ والثاني في اشتقاق كلمة « وجود » ومدلولها النحوي ؛ والثالث في السؤال عن ماهية الوجود ؛ والرابع في تحديد الوجود : (١) الوجود والصيرورة ؛ (٢) الوجود والظاهر ؛ (٣) الوجود والفكر ؛ (٤) الوجود والواجب .

هيدجر والشعر

لم يكتب هيدجر بحثاً منظماً في فن الشعر ؛ على غرار ما فعل أرسطو وهيجل وشوبنهاور ، بل تناول الشعر من خلال الشعراء ، وركز فكره على شاعرين عظيمين قريدين ، هما هيلدرن ورولكه ، فخص الأول بعدة دراسات جمعت فيما بعد تحت عنوان : « شروح على شعر هيلدرن » ، أما الثاني فقد تناوله في بحث آخر بعنوان مأخوذ من

قصيدة هيلدرن ، هو : « ... وما الحاجة إلى الشعراء ؟ » .

وتمام بيت هيلدرن هو : « ... وما الحاجة إلى الشعراء في هذا العصر البائس ؟ » ، ويقصد من العصر هنا العصر الذي تحيا فيه الإنسانية منذ أن انقضى عصر الآلهة . لقد نزل الظلام منذ أن ارتحل عن هذه الدنيا « الآلهة الثلاثة الاخوة » هيرقلس وديونيزوس والمسيح . فانتشر الظلام على الدنيا . وأصبحت تتباعد شيئاً فشيئاً عن الألوهية . وما أطول هذا الليل ! لأن الآلهة الذين كانوا في قديم الزمان لن يعودوا إلا في أوانهم ، أى حين تصبح الدنيا غير الدنيا ، تصبح دنيا الحق .

ويجب هيلدرن عن هذا السؤال بخوف وقلق قائلاً : « إن الشعراء مثل كهنة باخوس المقدسين ، الذين يتجولون في الليل الأقدس من بلد إلى بلد ، . ذلك أن الشعراء هم من بين بني الإنسان أولئك الذين يشعرون بأثار الآلهة الراحلين ، ويقتفونها ، وباقتفائهم إياها يرسمون لإخوانهم من بني الإنسان طرق تحول الدنيا ، منشدين أناشيد تتمنى بآلهة الحمر . والشعراء يتخذون من الأثير ألوهية ، لأن في الأثير يكون الآلهة آلهة حقاً ، وعنصر الأثير هو عنصر القداسة ، وهو الاثر الذي تركه الآلهة الراحلون ، فأن يكون المرء شاعراً في عصر البؤس معناه أن يتنبه لأثر الآلهة الراحلين وهو يغنى . ولهذا فإن الشاعر يمجّد القداسة في زمان ليل الدنيا .

« إن الشعراء ينشئون ما هو باق ، (ج ٤ ص ٦٣) هكذا قال هيلدرن في قصيدة أخرى . وهذه العبارة تضيء لنا ماهية الشعر .

« إن الشعر إنشاء وتأسيس بواسطة الكلام وفي الكلام . لكن ماذا يؤسس الشعر؟ يؤسس ما هو باق؟ لكن هل يمكن تأسيس ما هو باق؟ أليس ما هو هناك دائماً موجود؟ كلا لا بد أن نعمل على استمرار ما هو باق في مواجهة التيار الذي يحمله . وينبغي أن نتزع البسيط بما هو معقد . وأن تفضل الموزون على الهائل . ولا بد أن نكشف عما يسند الموجود ويحكمه في مجموعه . لا بد من الكشف عن الموجود حتى يتجلى الموجود . غير أن ما يبقى هو الهارب . فالجاري السريع هو الأمر السماوي . لكن عبثاً . كلا (ج ٤ ص ١٦٣ وما يليها) . أما أن يبقى فهذا هو ما عهد إلى الشعراء ان يهتموا به ويخدموه ، (ج ٤ ص ١٤٥) . إن الشاعر يسمى الآلهة والأشياء كلها بما هي أشياء . وهذه التسمية ليست مجرد إعطاء اسم لشيء كان معروفاً من قبل ، لكن الشاعر وهو يقول القول الجوهرى يجعل الموجود بهذه التسمية مسمى بما هو . وهكذا يكون معروفاً بوصفه موجوداً . فالشعر إذن تأسيس للوجود عن طريق الكلام . وما يبقى لا يخلق إذن من العابر . فالبسيط لا يستخلص أبداً مباشرة من المركب . والوزن والمقياس لا يوجدان في الهائل . ولا نجد الأساس في الهاوية ، والوجود ليس هو الموجود ؛ لكن لأن الوجود والماهية في الأشياء لا يمكن أبداً أن ينشأ من حساب ولا أن يشتقا من الموجود المعطى فعلا ، فينبغي أن يخلق تجربة ، ويصفا ويعطيا ، وهذا الإعطاء الحدى هو التأسيس .

« ولكن في نفس الوقت الذي فيه الآلهة تسمى أصلياً ، وماهية الأشياء تنتقل إلى الكلام ، حتى تبدأ الأشياء في اللعان ، وفي الوقت الذي يتأرخ فيه هذا ، فإن آنية الإنسان تصل إلى علاقة راسخة وتستقر

على قاعدة ، فقول الشاعر تأسيس بمعنى الإعطاء والبذل الحر وبمعنى أنه يقر آنية الإنسان على قاعدتها .

لكن الشعر ، ما دام هو الكلام الذى يؤسس الباقي ، واللغة هي أخطر النعم ، فإنه هو أخطر الأعمال ، وفي نفس الآن أوفر الأعمال حظاً من البراءة .

إن ميدان عمل الشعر هو اللغة ، ولهذا ينبغي أن تفهم ماهية الشعر من ماهية اللغة . لكن الشعر لا يتلقى اللغة كمادة يحدث فيها عمله وتكون في متناول يده وتحت تصرفه ، بل على العكس . الشعر هو الذى يبدأ فيجعل اللغة ممكنة . والشعر هو اللغة الأولية لشعب تاريخي . فينبغي إذن ، على العكس ، أن تفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر . إن أساس آنية الإنسان هو الحوار بوصفه الحالة الخاصة بقيام اللغة . لكن اللغة الأولية هي الشعر بوصفه تأسيساً للوجود . لكن : هل صحيح أن الشعر أخطر الأعمال ؟ لقد كتب هيلدرن إلى أحد أصدقائه ، قبل رحيله لآخر سفرة إلى فرنسا ، يقول : يا صديقي : إن العالم مائل أمامي ، أوضح ما يكون وأشد عبوساً ! وأنا راض بحالي وبما يحدث لي راض مثل الرضا المنبعث عن النفس حين يحدث في الصيف أن يبرز اللب القديم المقدس بيد هادئة ، خلال الغيوم المحماة ، بروقاً مباركة ، لأنه من بين ما يمكن أن أراه من الله ، هذه العلامة صارت علامتي المختارة . قديماً كنت أظير نشوة بسبب حقيقة جديدة ، أو رؤيا أفضل لما هو فوقنا ومن حولنا ، أما الآن ، فأخشى أن يحدث لي

ما حدث لطنتالوس القديم لما أن تلقى من الآلهة أكثر مما يستطيع
هضمه ، (ج ٥ ، ص ٣٢١) .

فالشاعر معرض لصواعق الإله . ولكن عليه مع ذلك أن يظل
صامداً مرفوع الرأس عارياً تحت عواصف الإله . وأن يمسك برق
الآب بيده ، وأن يقدم للناس الهبة السماوية ملفوفة في نشيد أو قصيد .

إن الشاعر هو الذى يشيم البرق السماوى ويتلقاه ، وهو الذى يبصر
الصواعق والرعود من الإله ، أليس فى هذا أبلغ دليل على أن مهنة
الشاعر أخطر المهن ؟

ومع ذلك فالشعر « أوفر الأعمال خطاً من البراءة » لأن الشعر رغم
هذا كله يبدو عليه أنه لعب ولهو . لأنه يلهى الناس عن شئون الدنيا .
ولكن هذا مظهر خفسب ، وفى الحق أن الإنسان فى الشعر يتمركز
حول أساس آنيته . إنه يصل فيه إلى الهدوء ، ولكنه ليس الهدوء
الوهى الناشئ عن انعدام نشاط الذهن ، بل هو الهدوء اللانهاى الذى
فيه تنشط كل الطاقات وكل العلاقات .

الشعر يبحث على ظهور ما هو خيالى وما هو حلم فى مواجهة الواقع
الصاحب الملبوس الذى نعتقد أنه منزلنا الأليف . بيد أن الواقع هو
ما يقوله الشاعر وما يفترض وجوده ، كما قالت بانثيا فى رواية
« أنبا دوقليس » لهيلدرن : « أن يكون المرء ذاته هذا هو الحياة ،
ولسنا نحن غير حلم » (ج ٣ ص ٧٨) . وهكذا نجد أن ماهية الشعر
تبدو وكأنها تنمخ فى ظهورها وشكلها الخارجى ، ومع ذلك فهى راسخة

في حقيقتها . وإذا كان هيلدرن قد قال مخاطباً الشعراء : « أيتها الشعراء كونوا أحراراً كالسنونو » (ح ٤ ص ١٦٨) فليس معنى هذا أن ينطلق الشعراء على هواهم ، بل هذه الحرية هي في الوقت نفسه ضرورة عليا .

لكن ما هي لغة الشعر ؟ إن الشعر كما قلنا تسمية للآلة ، ولا يدفنا إلى ذلك غير الآلة أنفسهم . فبأية لغة يتحدث الآلة ؟ يقول هيلدرن إن « الإشارات هي منذ العصور السحيقة لغة الآلة ، (ح ٥ ص ١٣٥) . وعلى هذا فإن لغة الشاعر تتألف من مناجاة هذه الإشارات والرموز ، ليحصل منها بعد ذلك إشارات يخاطب بها الناس . ومناجاة الرموز والإشارات تلق وقبول ، وفي الوقت نفسه موهبة جديدة . وتأسيس الموجود يرتبط بإشارات الآلة ورموزهم .

لكن لغة الشعر هي في الوقت نفسه تفسير لصوت الشعب . وصوت الشعب يطلقه هيلدرن على الأساطير والحكايات التي ينشئها الشعب وبها يذكر باتسابه إلى الموجود في مجموعه ، وكثيراً ما يصمت هذا الصوت وينطق في داخل ذاته . إنه ليس قادراً أن يعبر عما هو حقيقى ، لهذا يحتاج إلى من يحسنون العبارة عنه ، وهؤلاء هم الشعراء . ومن هنا نرى هيلدرن يمجّد الأغاني والأساطير الشعبية في قصيدة بعنوان : « صوت الشعب » يقول في آخر مقطع فيها :

إنى أجد صوت الشعب ، هذا الصوت الهادى .
أجده لأنه ورح ، ولأنى أحب السلويات .

(يد)

لكن بحق حب الآلهة والناس ألا لا يطمئن .

هذا الصوت في هدوئه (ج ٤ ص ١٣١) .

وفي رواية أخرى لهذا المقطع الأخير : « إن الأساطير حسنة ، لأنها ذكرى مرفوعة للعلى العظيم ، لكن ثم حاجة إلى واحد ليفسر الأساطير المقدسة » (ج ٤ ص ١٥٤) . وهذا الواحد هو الشاعر .

فاهية الشاعر إذن تقوم في تلك النواميس التي تحكم إشارات الآلهة وصوت الشعب . أما الشاعر ففي منزلة بين المنزلتين : بين الآلهة وبين الشعب . لكن هذه المنزلة الوسطى هي التي فيها يتحدد من هو الإنسان وتتقرر آنيته . ولهذا يقول هيلدرلن إن « الإنسان يقيم شعرياً على هذه الأرض » .

وماهية الشعر مطبوعة بطابع التاريخية إلى أقصى درجة ، لأن الشعر يتنبأ بزمان تاريخي : هو الزمان القادم الذي سيحيى . « إن الزمان الحالئ زمان بائس ، لأنه مدموغ بنقص مزدوج وسلب مزدوج : نقص الآلهة الذين لم يعودوا بعد ، ونقص الإله الذي لم يأت بعد . ودور الشاعر هو في هذه المنزلة الوسطى من الزمان : زمان النقص والحاجة والافتقار . إنه يرثى للماضي ويرجى المستقبل ، يقتنى أثر الألوهية الماضية ، ويرسم الطريق إلى ألوهية المستقبل . وقد عبر هيلدرلن عن هذه الحال أروع تعبير في قصيدته العظيمة : « خبز وخمر » فقال :

ويلي علينا يا صديق !

جئنا هنا متأخرين .

(٤)

وهناك ، فى أعلى ، تعيش الآلهة .

هم يفعلون بلا تقطاع

لا يحفلون بنا ولا يتساءلون

هذا الإثاء الهش هل يحوى الإله !

والمرء لا يقوى على جود الإله

إلا قليلا ثم يمضى العمر فى حلم بجوده

ومن الضلالة والنحاس

يأتى المدد

ومن الشقاوة والظلام

يأتى الأبد

ومن البطون القاسيات

تأتى البطولة

تأتى كفاء الخالدين وفى الرعود

وأنا أفضل ذا النحاس على انفراد وانتظار

من غير أصحاب ، فلا أدري أقول وأفعل

ماذا يفيد الشعر فى الزمن الحفير !

لكأنما الشعراء كهان لباخوس العظيم

يتنقلون من البلاد إلى البلاد خلال ليل أقدس

أجل « إن النشيد هو الوجود ، كما يقول راسك ، لأن النشيد هو الذى يكشف عن الطبيعة كلها بوصفها محل الاخطار ، وكل موجود يخاطر بمجرد وجوده ، وكل غاطر فهو فى خطر ، والشعر يتغنى بالمفتوح ، أى ذلك الكل الشامل الذى لا تحده حدود ولا تحصره القيود والذى فيه يتفتح الوجود بكل إمكانياته ، وهى إمكانيات فى اختيارها المتواصل يمكن الخطر الدائم على الوجود الذى هو الانسان ، والشاعر هو الذى يسمى الوجود بأسره وذلك بأن يطلق عليه اسم « الطبيعة ، و « الحياة ، و « المفتوح ، و « الوجود » . والشعراء كما قال راسك هم النحل الذين يقتطفون من رحيق المجهول والمستور ، إنهم يشتارون الشهد من المنظور ، ليجمعوه فى خلية الذهب العظمى لغير المنظور .

عبد الرحمن بمرى

مايو سنة ١٩٦٤

مارتن هيدجر

ما الميتافيزيقا ؟

ترجمة : محمود رجب

المطبعة العالمية ١٦، ١٧ ش ضريح سعد الفاهرة

لمحات عن فلسفة هيدجر

١ — هيدجر والنقاد :

اختلف النقاد في الحكم على فلسفة هيدجر ، فمنهم القادح المتعصب ، ومنهم المادح المتعاطف . لكن الذى يلفت النظر حقاً أن تكون لغة هيدجر هى المدخل إلى الحكم له أو عليه ، فإن فهمها الناقد ورآها واضحة أعجب بهيدجر وعدة فيلسوف العصر بغير منازع ، وإن أساء فهمها ، وقال : إنها غامضة معقدة ، رماه بالإغماض والإرباك .

من الفريق الأول « فالتر كوفمان » الذى يقول فى بحث له بعنوان « قلعة هيدجر » : « إن هيدجر يذهب إلى أن اللغة هى مسكن الوجود ومقره . لكن الحق أن لغته نفسها هى المسكن الذى فيه يحتج . فمصطلحاته القوطية هى أشبه بصف من الأبراج يبعث الخوف والرهبه فى نفوسنا ، بينما يعطيه هو إحساساً بالأمان والثقة . إن فلسفته مثلها مثل قلعة مشيدة وسط منظر كثيب ، قبيحة الشكل بالتاكيد ، إلا أنها مع ذلك تبهر الأنظار ... ولا ينبغي أن نأمل فى أن تقضى عمرنا كله فى كنفها . ابتغاء الكشف عن سراديبها . وما تنطوى عليه من أسرار ، هى تعبير عن الغموض أكثر منها دليل على العمق »^(١) . وإلى نفس هذا المعنى ذهب « هاينان » الذى رأى أن فلسفة هيدجر « هى بمثابة البناء الضخم الذى يقبع فى داخله . أو المتاهة التى لا يستطيع أى إنسان الخروج

Kaufmann. W., *From Shakespeare to Existentialism*. (١)
Anchor Books, p. 339.

منها سواء ، (١) .

ومن الفريق الثانى « وليام باريت » الذى نظر إلى غموض هيدجر على أنه « أمر من أمور الترجمة » ، فلو قرأه المرء فى لغته الألمانية لاختفى هذا الغموض ... ، ولو قارنا عباراته بعبارات « كانت » أو « هيجل » لوجدناها أكثر إحكاماً ودقة واختصاراً . إتنا عندما نقرأ « هيجل » نستشعر أنه يتعمد الغموض تعمداً ، فى حين أننا لا نحس هذا الشعور عندما نقرأ « هيدجر » ؛ فهو يجاهد فى سبيل التواصل مع قرائه ، وإن كان ثمة غموض فرجه — من حيث الأساس — غموض فى الموضوعات التى يجاهاها هيدجر ، محاولاً كشفها ، (٢) .

وفضلاً عن هذا الدفاع من جانب باريت نقول : إن هيدجر لا يستهدف من وراء فلسفته أن تعطى القارىء إجابة واضحة عن الموضوعات التى يتناولها ، بل يود — على العكس من ذلك — أن يستثار القارىء بالسؤال ، ويكابد المشكلة مكابدة إلى حد الارتباك والحيرة إزاءها (أوليست الحيرة أو الارتباك مهمازاً للبحث الفلسفى كما قال أفلاطون وأرسطو من قبل ؟) . ثم إن من يطالب هيدجر بالوضوح والإفصاح هو فى الواقع يطالبه بالأجوبة ، بل هو متسرع ، لا يحب الانتظار الطويل الذى ينشأ من معاشة الأسئلة (المشاكل) . ومعاناتها ، إنه كما يقول متصوفة الإسلام : « يستعجل الفصح دون شرطه » الذى هو

Helnemann, *Existentialism and Modern Predicament*. (١)
Harper Torchbooks, p. 86.

Barrett, W. (ed.), *Philosophy in the twentieth Century*. (٢)
New York, V. III, p. 153.

المجاهدة والصبر والانتظار . يقول هيدجر في آخر فقرة له من كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا» : « أن تكون قادراً على طرح سؤال معناه أن تكون قادراً على الانتظار حتى ولو العمر كله ؛ إن العصر الذي لا يعد شيئاً ما « حقيقياً » ، إلا ما هو سريع ، وإلا ما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين ، مثل هذا العصر يعتقد أن طرح الأسئلة أمر غريب عن الحقيقة الواقعية « أمر « لا فائدة منه ولا عائدة » ؛ بيد أن الأعداد (الكم) ليست بذات أهمية . بل المهم هو الوقت المناسب ، والمعاناة الحقة

لأن الآلهة

الثاقبة النظر ، تكره

النمو الذي يحىء في غير أوانه . (هلدن) ، (١)

٢ — هيدجر « الوجود والزمان » (٢) :

التحليل الذي يميز كتاب « الوجود والزمان » هو « تحليل الوجود الإنساني » ، Daseinanalytik ، ويعتقد هيدجر أن هذا التحليل للوجود الإنساني هو بمثابة الطريق المؤدى إلى فهم الوجود ذاته .

وقد استخدم في تحليله للوجود الإنساني المنهج الفنونولوجي ،

Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, trad. (١)
Fran par Kahn, p. 221-222.

(٢) لمعتمدنا في عرض هذه النقطة على التلخيص الوارد في كتاب
Masterpieces of World Philosophy, New York

وعلى هذا أصبحت الفلسفة « انطولوجيا فنومنولوجية » : الوجود مضمونها
الانطولوجى ، والفنومنولوجيا منهجها الذى تستخدمه لتوضيح معنى
الوجود ، وتفسيره . لقد كان هيدجر تلميذاً لهوسرل ، اعتنق فى فترة
من حياته « الفنومنولوجيا الترنسندنتالية » ، وشعارها الذى يستهدف
« العودة إلى المعطيات ذاتها » . واعتناق هذا الشعار فيما يرى هيدجر
كفيل بالقضاء على كل الصيغ المجردة ، والمفاهيم الجوفاء ويستبعد كذلك
المشاكل الزائفة ، التى تحجب الظواهر والمعطيات بدلاً من أن تكشفها .

ويحاول هيدجر باستخدامه المنهج الفنومنولوجى أن يعود إلى
المعطيات المباشرة للخبرة ، وأن يصف هذه المعطيات كما تُظهر نفسها
فى تكشفها الأولى البدائى البكر . واستخدام المنهج الفنومنولوجى
فى تحليل الوجود الإنسانى يُظهر أول ما يظهر خبرة أساسية هى خبرة
« الوجود فى العالم » ؛ فالإنسان يولد فى عالم من الاهتمامات العابرة .
ويكتشف نفسه فى التزامه بالمشروعات العملية والشخصية ، وانغماسه
فيها . وينبغى ألا تختلط مفهوم هيدجر عن العالم — وهو مفهوم وجودى
فنومنولوجى — بالمفهوم الموضوعى عن العالم من حيث هو جوهر
أو متصل من النقط المكانية ؛ فقد رأى هيدجر أن مفهوم ديكارت عن
العالم باعتباره جوهرًا ممتدًا يتضمن تزييفاً للعالم ، باعتباره معطى من
معطيات الخبرة المباشرة ؛ ذلك لأن العالم ما هو بالجوهر الممتد
ولا بالحوى المكافئ الذى يوضع فيه الإنسان ، وإنما العالم مجال للاهتمام
الإنسانى لا ينفصل عن هذا الاهتمام ؛ فلا عالم بدون إنسان .

وكما أن ظاهرة العالم يُزيّفها فهم العالم كما لو كان جوهرًا أو كيانًا

متموضعا، فكذلك الأمر بالنسبة للوجود الإنساني ؛ إنه يشوه ويضيف
عندما يفسر بوصفه ذاتاً جوهرية . إن الإنسان ليس بالذات الاستمولوجية
« العارفة » المنعزلة التي تدرك وجودها أولاً ، ثم نحاول بعد ذلك البرهنة
على وجود العالم (كما فعل ديكارت) ، بل الإنسان يدرك العالم إدراكاً
أولياً في خبراته واهتماماته المباشرة ؛ فالعالم بهذا المعنى مكون لوجود
الإنسان ، ونتيجة لذلك قضى هيدجر على ثنائية الذات والموضوع التي
سادت — بتأثير من ديكارت — التراث الفلسفي حتى الوقت الحاضر ،
وحرر كذلك الذات من عزلتها ووحدانيتهما في العالم .

والوصف الفينومولوجي لوجود الإنسان في العالم يبين أن العالم منقسم
إلى مناطق متعددة ؛ فهناك منطقة « البيئة » وهي التي تظهر خلال الأدوات
أو الوسائل التي يستخدمها الموجود الإنساني في اهتماماته العملية ؛ فعالمى
يظهر في إحدى تجلياته كعالم أداى ، فيه تكون الأدوات في متناول اليد
لتحقيق أعمالى ومشروعاتى المختلفة . والكلمة الألمانية *Zuhandensein*
والتي يمكن ترجمتها إلى العربية « بالوجود العندى » أى ذلك الذى يكون
عندى وفى متناول يدى — تدل على قابلية الأدوات للتناول ؛ بحيث
تكون جزءاً مكملًا لعالمى . لكن بيئى تظهر أيضاً فى حالة « الوجود
العينى » أو « الوجود الأمامى » *Vorhandensein* . أى ذلك الذى
يكون أمام عينى ، وهى حالة تفتقر إلى القرب الوجودى الذى يتميز به
« الوجود العندى » . ولقد ضرب هيدجر مثلاً يوضح هاتين الحالتين
للبيئة وهو مثل المطرقة وعملية الطرق ، ففي خبرة الإنسان البدائية الأولية
بعالمه كانت المطرقة أداة يستخدمها فى عملية الطرق ، وظهرت المطرقة
باعتبارها أداة أو وسيلة خلال عملية الطرق هذه . كان العلم والعمل وقتئذ

في وحدة واحدة لا تنقسم ؛ فالعمل كان ضرباً من ضروب المعرفة ، وكانت المعرفة ضرباً من ضروب العمل ، ومع ذلك ففي وسع الإنسان أن « يوضع » ، عالمه البيئي ، وينظر إلى المطرقة ، كما لو كانت موضوعاً فيزيقياً مجرداً من قيمته الأدائية . وعندما تصبح المطرقة مجرد موضوع أو شيء نستطيع عندئذ أن نتكلم عنها من حيث هي « موجود عيني » ، أما هي ، لا من حيث هي « موجود عندي » ، في تناول يدي ، والمطرقة — وهي في حالة « الوجود العيني » — تصبح موضوعاً للنظر العلمي تحد وتعرف على أساس من خصائص الوزن والتركيب والحجم والشكل إلى آخر هذه الخصائص التي تكونها بوصفها جوهرأ مادياً . وعندما نقول : إن المطرقة — من حيث هي أداة — ثقيلة الوزن ، فعني ذلك أن عملية الطرق ستصبح أكثر صعوبة . أما إذا قلنا : إن المطرقة من حيث هي موضوع ، ثقيلة الوزن فعني ذلك أن وزنها من الناحية العلمية كذو كذ جراماً . إذن حالة « الوجود العيني » هي الحالة البدائية الوجودية للبكر الإنسان ، التي جابه خلالها عالمه في اهتماماته العممية . أما حالة « الوجود العيني » فهي حالة متأخرة تالية « للوجود العيني » ومشتقة منه ، وثانوية بالنسبة له .

وهناك منطقة « المحيط » Mitwelt فيبئة الإنسان لاتشمل عالمه كله فتمت منطقة أخرى إلى جانبها هي المحيط ذلك لأن عالم الإنسان عالم يشارك فيه الآخرين ، والموجود الإنساني موجود اجتماعي ، بل إن العزلة نفسها إن هي إلا ضرب من ضروب الوجود المعى Mitsein أي الوجود مع الآخرين . لكن الإنسان يعيش في هذا العصر في حالة

جماعية زائفة هي حالة « الإنسان المجهول الهوية » ، حيث يفقد إنسانيته ويتحول إلى موضوع أو شيء « موجود عيني » ، ويفقد بالتالى حريته الوجودية وهي تلك التى تمكنه من أن يجعل التواصل بينه وبين الآخرين أمراً ممكناً . الإنسان المجهول يتحرك داخل مجال للعادات والتقاليد السائدة فى الحياة ، حياة كل يوم ، معياره التوسط فى الأمور ؛ فالتوسط قاعدته الذهبية ، التى يطبقها على كل شيء . وفى كل مشكلة ويتميز أيضاً بأنه منفتح على الجمهور ، يتكيف مع مطالبه وآرائه ، فيتخلى عن الالتزام الشخصى ، وعن التقرير المسئول ؛ ذلك أنه أصبح صورة طبق الأصل من هذا الكائن بلا اسم « الجمهور » ، أو الناس يفكرون ، ويعمل كما يعملون .

وال مخلوق الإنسانى مخلوق مهم ؛ علاقته بعالمه البئى هي علاقة اهتمام عملي ، وعلاقته بالعالم الجماعى علاقة اهتمام شخصى . إن الاهتمام هو العامل المحدد لوجود الموجود الإنسانى . ولقد وجد هيدجر أسطورة تعبر عن فكرته تلك وهي أسطورة تنسب إلى هييجينوس Hyginus جامع الميثولوجيا اليونانية ، وتحكى أن الاهتمام كان يمر عبر نهر من الأنهار فرأى بعضاً من الطمى ، فأخذه وبدأ يشكله فى صورة تمثال ، وبينما هو يتأمل التمثال ظهر جوبيتر ، فتوسل إليه أن يمنح ما قد صنعه روحاً ، فلي جوبيتر طلبه لكن عندما أراد الاهتمام أن يطلق اسمه على التمثال احتج جوبيتر على ذلك ، وطالب بأن يطلق اسمه هو على هذا التمثال ، وبينما كان جوبيتر والاهتمام يتنازعا حول الاسم ظهرت الأرض وطالبت هي لآخرى أن يكون اسمها هو الذى يطلق على التمثال ؛ لأنها هي التى قدمت قطعة من جسدها (الطمى) للاهتمام . احتكت الأطراف المتنازعة

إلى ساتورن (الزمان) Saturn وجعلته حكماً في القضية ، وقد قرر ما يلي : أنت يا جوبيتر ، بما أنك قد وهبت الروح للتمثال ، ونفخت فيه من روحك فستأخذ روحه عند الموت ، وأنت يا أرض : بما أنك قدمت الجسد ، فعند موته ستستقبلينه من جديد ، لكن الاهتمام بما أنه هو الذى صنعه . فسيحتفظ به طول حياته ، وبما أن تمت نزاعاً حول الاسم فسموه باسم (الإنسان) "homo" : لأنه من التراب humus صنع .

وهذه الأسطورة تبين كيف أن الإنسان مصدره وأصله في الاهتمام الذى سيرى فى دمه ، طالما كان حياً وتبين الأسطورة كذلك أن الزمان هو صاحب القرار النهائى فيما يختص بطبيعة الإنسان : فالزمانية تمدنا بالأساس الأنطولوجى لهذا المخلوق الذى صنعه الاهتمام .

ومهمة الأنطولوجيا هى وصف الخصائص المكونة للموجود الإنسانى . الذى 'حدد' بوصفه اهتماماً . والخصائص الأساسية الثلاث للموجود الإنسانى هى الواقعية ، والوجود الماهوى ، والسقوط .

فواقعية الموجود الإنسانى تدل على وجوده الملقى هناك ، متروكا وحده ، خلى بينه وبين عوامل الصدفة التى خلقتة من قبل ، يكشف — وهو يمارس اهتماماته — أنه حقيقة واقعة بين غيرها من الحقائق الواقعية ، وأنه جزء من اهتمام زائل ، متغصص فى مواقف مفروضة عليه فرضاً ، عليه أن يوجد فيها طالما هو موجود . ونستطيع أن نجد فى تحليل هيدجر للواقعية دلالة الزمانية من حيث هى المعنى الأنطولوجى للاهتمام ؛ فالواقعية تعبر عن قصدية الماضى ، واتجاهيته .

والخاصية الثانية هي الوجود الماهوى ، وتدل على تكشف الإنسان لنفسه ، بوصفه مشروعاً وإمكانية ؛ فالإنسان ليس ما كانه فحسب ، بل هو أيضاً ما سيكونه ، والإنسان يجد نفسه ملقى في هذا العالم ، لكنه أيضاً يستشعر الحرية والمسؤولية والقدرة على تغيير هذا العالم ، إن هيدجر هنا ليفهم الوجود الإنسانى على أساس إمكانياته في المستقبل وكما أن جذور « الواقعية » ضاربة في الماضى فكذلك « الوجود الماهوى » جذوره من الناحية الزمانية كامنة في المستقبل .

أما « السقوط » فيدل على ميل الإنسان نحو فقدان ذاته الحقيقية في خضم مشاغله الحالية ، واهتماماته الوقتية ، فاصلاً نفسه عن ماضيه . الإنسان الساقط هو مجرد حاضر ، منسحب من ذاته الشرعية الأصلية ، التى تشمل ماضيه ومستقبله على السواء . ويتمثل السقوط عند هيدجر فيما ينزلق اليه الإنسان منثرة وحب استطلاع .

على هذا تكون الواقعية والوجود الماهوى والسقوط هي الخصائص الثلاث المكونة للوجود الإنسانى ؛ ولهذا الخصائص جذور في آفات الزمان الثلاثة : الماضى والحاضر والمستقبل .

يبد أن اهتمام هيدجر بتحليل الوجود الإنسانى في كتابه « الوجود والزمان » كان بمثابة النافذة التى يطل منها على الوجود ؛ اهتمامه الأكبر والأساسى ؛ لذلك تخلى هيدجر بعد « الوجود والزمان » عن تحليل الوجود — إنسانياً كان أو غير إنسانى — ليتفرغ لتحليل الوجود .

٣ — هيدجر والميتافيزيقا :

في سنة ١٩٢٩ ألقى هيدجر في جامعة فرايبورج محاضرة افتتاحية

بعضوان « ما الميتافيزيقا ؟ » ، وذلك بمناسبة توليه كرسى الفلسفة خلفاً لأستاذه هوسرل ، ولقد اتخذ من « العدم » موضوعاً يوضح به ، ومن خلاله ماهية الميتافيزيقا . وهذا التناول قد يثير السؤال التالى : لماذا اختار هيدجر « العدم » وهو الفيلسوف الذى جعل مقصده الأسمى تنبيه الأذهان إلى الوجود ؟

يعتقد هيدجر أن مشكلة العدم مرتبطة بمشكلة الوجود ارتباطاً وثيقاً لا ينفصم ، بل إننا لن نصل إلى مشكلة الوجود إلا عن طريق مواجهة مشكلة العدم أولاً . هذا فضلاً عن أن هيدجر ينظر إلى العدم والوجود نظرة من شأنها أن تجعلهما شيئاً واحداً ، فالعدم عنده ملازم للوجود ، داخل فى نسيجه ، لا ينفصل عنه ؛ وذلك لأن الإنسان عند ما يرى الوجود يفلت منه لا بد له أن يتوقف قليلاً عن السعى وراءه . يتوقف ليمجب من هذا الوجود اللعوب . وفى هذه الوقفة يكون الإنسان نهياً لتيارين أو لحركتين ، حركة تدفعه من داخله وتدعوه إلى السعى وراء الوجود والتقدم إلى الأمام ، وحركة أخرى عكسية آتية من دفع الوجود له . وهذه الحركة الثانية تكون مصاحبة لحركة انحسار الوجود عنه . ووجود هاتين الحركتين فى نفس الإنسان يودى إلى انقسام نفسه ؛ لأن المذبذبة الناتجة عن هاتين الحركتين العكسيتين تخلف فراغاً فى نفس الإنسان ، وتجعله يتمثل العدم أمامه .

لكن هل السلب المنطقى (كأن أقول ا ليست ب) هو مصدر العدم ، أم أن العكس هو الصحيح ؟ . يرى هيدجر أن العدم هو مصدر السلب المنطقى ، بل إن السلب المنطقى نفسه ما هو إلا مظهر واحد من مظاهر السلوك السالب المتعددة ، وهو السلوك الذى يقوم — من

الناحية الأنطولوجية — على العدم ، ويذهب هيدجر إلى أن العدم ينكشف لنا ؛ لا عن طريق الاستدلال المنطقي بل من خلال حالات القلق التي نعانينا ونكابدها . إننا من خلال القلق نستشعر تنامي وجودنا ، وأتينا مخلوقات جعلت للموت الذي يبدأ بمجرد أن نولد ؛ بحيث يكون من الممكن أن نموت في أى وقت ، والتفكير في احتمال وقوع الموت في أية لحظة هو الذى يقنع الإنسان دائماً بعدم جدوى حياته ، وبأنها عدم .

وقد حدد هيدجر الميتافيزيقا بأنها ذلك الضرب من التساؤل الذى يتعدى الموجودات ويتجاوزها ، من أجل أن يسترجعها ويتذكرها في حقيقتها وكنيتها السكاملتين . والمصطلح التقليدى الذى يطلق على هذا الضرب من « التساؤل المتجاوز » هو مصطلح « العـلـو » ، فبدون « العلـو » أى بدون البحث الميتافيزيقي تصير المعرفة والتعلم كلاهما مجرد تسجيل وتصنيف إحصائي للمعطيات والبيانات .

إن البحث الميتافيزيقي — فيما يقول هيدجر — ليبداً بالسؤال التالى : « ما وجود الموجودات ؟ » : هذا التساؤل يجعل الإنسان فى التور ، فيه يتسع أفقه اتساعاً لا حد له ، وبه يحصل التاريخ والحضارة كلاهما على أساس ثابت أصيل . وهذه العملية التساؤلية فريضة واجبة على كل مفكر صادق ، عليه أن يقوم بها على الدوام .

وفى سنة ١٩٤٣ أضاف هيدجر ملحقاتاً إلى بحثه « ما الميتافيزيقا ؟ » تناول فيه التفريق بين العلم أو الإحصاء العلمى (الذى يسميه « إرادة القوة ») والفلسفة أو التأمل الميتافيزيقي . وقد ميز بينهما على أساس أن فى ميدان التأمل الميتافيزيقي لا يمكن للمشاكل التى يتناولها الفيلسوف

بالتحليل والتفسير أن تكون « موضوعات » ، بالمعنى الذى يقصده المرء حينما يتحدث عن موضوعات البحث العلمى . والسبب فى ذلك أن الميتافيزيقى عندما يبحث المشاكل الميتافيزيقية يكون وجوده نفسه متضمناً فى هذا البحث ومستغرقاً فيه . أى أنه عندما يتساءل ، لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يخطو خارج وجوده الخاص . ولا خارج الوجود العام ، لى يحقق ما يسمى « بالموضوعية العلمية » .

ويهتم هيدجر بحثه عن ماهية الميتافيزيقا بوصف للفيلسوف الحق فى باعتباره هذا المرؤ الذى يستجيب — عن إخلاص وطواعية — إلى « نداء الوجود » . المرؤ الذى يوقف حياته على مشاهدة حقيقة الوجود واعتناقها . فهذا الموقف من جانب الفيلسوف ، وبهذا الموقف وحده يستطيع أن ينجح فى أن يزكى فى نفوس الآخرين مزية الاستقلال فى الرأى ، والإخلاص له . والفيلسوف الحق والشاعر الحق يجاهدان فى سبيل العثور على الكلمة التى تكشف عن حقيقة الوجود . وقد يتسبب والقلق ، الذى يشعر الإنسان بالعدم ، فى أن يستمع إلى هذه الكلمة ، فى جو من الصمت المطبق ، لأن العدم حجاب الوجود وستاره .

والجدير بالذكر أن الفيلسوف الوضعى المنطقى كارتاب ، قد أورد فقرات من بحث هيدجر هذا ، ليدلل على ما تذهب إليه مدرسة المنطق الوضعى — أو مدرسة التجريبية العلمية كما تسمى أحياناً — من أن الميتافيزيقا مبحث واجب حذفه ، لأنه يتضمن عبارات فارغة من المعنى . ومعنى « المعنى » ، عندهم الخبرات الحسية ، فكل عبارة لا تشير إلى وقائع حسية ملبوسة ، هى عندهم فى حكم العبارة الزائفة الفارغة . ونحن تمهيداً

لنرد على كارناب نورد أولاً الفقرات التي اختارها من «ما الميتافيزيقا؟»
ثم نقده لها . يقول : «كتب هيدجر في بحث له بعنوان «ما الميتافيزيقا؟»
ما نصه : ينبغي أن لا ندرس شيئاً سوى الوجود ، بخارجه — لا شيء .
الوجود وحده وما وراءه — لا شيء . الوجود وما فوقه — لا شيء .
لكن ما هذا «اللا شيء» (أو العدم) ؟ هل هناك «عدم» لمجرد أن
هناك «لا» السالبة ؟ أم على العكس ، السلب لا يكون إلا لأن هناك
العدم يسبقه ؟ نحن نقرر هذا : إن العدم متقدم على «لا» النافية .
والسلب . . . أين نبحت عن «العدم» ؟ كيف نجد «العدم» ؟ كيف
نعرفه ؟ ... القلق يكشف العدم ... ما هذا العدم ؟ الحق أن العدم
نفسه معدوم ؟ » .

ويتلخص نقد كارناب في أن عبارات هيدجر السالفة الذكر تشبه
العبارات المألوفة لنا في حياتنا اليومية في بنائها اللغوي فقط ، لكنها
تختلف عنها في أنها تدور حول كلمات لا تشير إلى وقائع ملموسة فنحن
مثلاً نسأل في لغتنا العادية : ماذا هناك في الخارج ؟ فتتلقى الجواب :
هناك في الخارج شجرة ، وقد تتلقى جواباً آخر هو : هناك في الخارج
لا شيء . وعند كارناب أن هيدجر يضع على نفسه أسئلة من هذا القبيل
لكن إجاباته تندس فيها كلمات زائفة وينظر إليها على أنها حقيقية .
مثل كلمة «لا شيء» ، أو «العدم» . فهو يسأل : ماذا هناك خارج
الوجود ؟ فيقول : لا شيء . هنا ينظر إلى كلمة «لا شيء» كأنها كلمة
حقيقية تدل على شيء موجود في الخارج ، لدرجة أنه يمتضى في السؤال
ويقول : أين نبحت عن «العدم» ؟ كيف نجد «العدم» ، كيف نعرفه ؟

ويتهى كارناب إلى القول بأن وجود « البكلمة » ليس دليلاً في حد ذاته على وجود « مسماها » ، فوجود كلمة « عدم » ليس معناه أن عدم موجود في الخارج ، وإلا وقعنا في تناقض منطقي^(١) .

وقد كارناب هذا متهافت منذ البدء ، لأنه يتخذ من المنطق معياراً للحكم على قضايا هيدجر ومشكلاته ، التي تستعصى على هذا المنطق ، بل إن كل نقد من هذا القبيل غير جائز ، لأن مشاكلاً كالعدم والوجود ، يلغها الغموض والإلغاز . وهيدجر نفسه — كأنه كان يتنبأ بمثل هذا النقد — ينهنا ، في نفس البحث ، إلى عدم جدوى تطبيق ما سماه « بالمنطق العام » على مشكلة عدم . يقول : « إن السؤال والجواب فيما يتعلق بالعدم يلغهما الإلغاز والغموض . ومبدأ عدم التناقض المنطقي — الذي يستخدم على نحو عام — إذا طبق ، فلن يجعل السؤال عن عدم قائمة . ولو سلمنا بذلك ، لاتبى التناقض الذي ينسب كارناب إلى عبارة « عدم موجود » التي يقولها هيدجر . هذا فضلاً عن أن عدم ، « واقعى بمعنى ما من المعانى » ، فن الأمور الواقعية (أى الحقيقية) أن هناك أشياء معينة لا وجود لها ، مثلاً ، ورقة مالية بمثابة جنسه في حافظة تقودى . وإسمى في قائمة المقبولين (لوظيفة معينة) . فهذا عدم ما هو إلا غياب أو نقص ، ومن ثم يتعلق بمقولة السلب . لكن عدم ، من الناحية الفنونولوجية ، أى من جهة خبرتنا ، يتبدى لنا وكأنه حقيقة وضعية إيجابية . فليس الألم فحسب ، بل غياب لذة ما أو نجاح ما كذلك ، أى عدمهما يتركان فينا إضطباعاً

بشيء واقعى حقيقى . وكذلك الظلام لا يدرك على أنه عدم النور ، بل على أنه شيء ملئوس تبلغ كثافته حداً يجعلنا نقول أحياناً : الدنيا ظلام ظلاماً يقطع بالسكين (أى كأن الظلام شيء مادى يُقطع) ، وكذلك نقول : « هناك صمت ثقيل » (١) . وإذا توقفت — وهذا المثل ضربه سارتر — سيارتك عن السير ، وقتحت مقدمتها ووقفت أمام الآلة (أو الموتور) متسائلاً : هل يوجد به خلل أم لا ؟ فإن تساؤلك هذا يتضمن عدم وجود خلل فى (الموتور) ، ومعنى ذلك أن تساؤلك يتضمن وجود العدم فى (الموتور) وقيامه فيه قياماً موضوعياً ، وذلك لأنك تتوقع أن لا تجد شيئاً أى خللاً أو — والمعنى واحد — لأنك تتوقع أن تجد لا شيئاً ، أو لا خللاً ، أو عدماً فى الموتور .

وبما يجدر ذكره فى هذا المقام أن بعض المتكلمين الإسلاميين ، وبالذات بعض المعتزلة كالفاضى عبد الجبار قد ذهبوا إلى « أن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق » (٢) . ولهم فى ذلك مباحث كثيرة موجودة بالتفصيل فى كتاب « المواقف » للابيحى ، وبإيجاز فى « محصل أفكار المتقدمين » للرازى .

٤ — هيدجر والنزعة الإنسانية :

كتب هيدجر « رسالة فى النزعة الإنسانية » ، إجابة عن أسئلة وجهها إليه الباحث الفرنسى « جان بوفريه » — وهو أحد المترجمين لكتاب « ما الفلسفة ؟ » إلى الفرنسية — فى مقابلة تمت بينهما فى

Foultque : *L'action...*, Paris, p. 353.

(١)

(٢) الرازى : « محصل أفكار المتقدمين » . طبعة الخانجى . مصر . ص ٣٧ .

١٠ - نوفمبر سنة ١٩٤٦ . وهي رسالة توضح بعض المصطلحات والمفاهيم التي استخدمها هيدجر في كتاباته المختلفة ، ولا سيما في كتابه الأكبر « الوجود والزمان » ، وتقند في نفس الوقت بعض الاعتراضات والتهم التي وجهت إليه من النقاد .

ويؤكد في بداية الرسالة ، الاختلاف الأساسي بين التناول العلمي للحقيقة والتناول الفلسفي لها ، فالفلسفة الحديثة — كما يعتقد — تملكها خوف جارف من أن تفقد هيبتها وقيمتها لو لم تجعل من نفسها « عالية » . لكن مثل هذا التحول لا بد أن يتضمن تنازلاً عن ماهية التفكير الحق . ويتساءل هيدجر : « هل من العدل أن نصف المحاولة التي تعيد الفكر إلى أساسه وأصله « باللامعقولية » ؟ » .

ويشير — في جوابه عن سؤال بوفريه : « كيف يمكننا الحفاظ على المعنى الحق للإنسانية » ؟ — إلى أن الإنسانية تتعلق بماهية الإنسان أو طبيعته . لذلك ، فن الممكن للإنسان homo أن يصبح إنسانياً humanus من جديد . على هذا ، لا بد للتفكير الإنساني أن يلتزم بأن ينقل الإنسان من حالة وجوده الانساني إلى حالة الوجود الإنساني الأصيل .

إذن ، إنسانية "humanitas" ، الإنسان تعتمد على ماهيته . لكن ، كيف يمكن تحديد الماهية الإنسانية تحديداً صحيحاً ؟ . اعتقد كلول ماركس أنه اكتشف الماهية الإنسانية في « الإنسان الاجتماعي » . حاجة الإنسان ومطالبه هي عنده مكفولة ومضمونة في المجتمع وبالمجتمع . ويحدد المسيحي إنسانية الإنسان باستخلاصها من الألوهية . فالإنسان

— تبعاً لعقيدة المسيحية في الخلاص — « ابن الله » يستمع إلى نداء الأب عن طريق الإنسان المتجسد فيه الرب ، ويسير وفقاً لهذا النداء وعلى هدايه . إن الإنسان — في العقيدة المسيحية — ليس منتبهاً إلى هذا العالم ، طالما أن « هذا العالم » مجرد معبر إلى الحياة الأخرى والعالم الآخر .

وإذا حددنا النزعة الإنسانية بأنها المحاولة التي تمكن الإنسان من أن يكتشف في الحرية إنسانيته أو كرامته الإنسانية ، فعندئذ هناك ضروب من النزعات الإنسانية مختلفة على قدر ما هنالك من مفاهيم للحرية مختلفة . وكل نزعة إنسانية من هذا القبيل تلمس أساسها في الميتافيزيقا ، بمعنى أنها تفترض معرفة عامة بماهية الإنسان افتراضاً سابقاً . لكن هل يسير تساؤلنا على الطريق السليم عندما يحاول أن يفهم الماهية الإنسانية وأن يحددها بإرجاعها إلى ماهية النبات والحيوان ، وبأن يضيف إلى ذلك شيئاً « إنسانياً » ؟ . هل يعد تحديد الإنسان بأنه « حيوان عاقل » ، تحديد كافياً وشاملاً ؟ . إن هيدجر ليعتقد أن مثل هذا التحديد التقليدي يتضمن تقليلاً من قيمة الماهية الإنسانية . فالميتافيزيقا التقليدية تنظر إلى الإنسان على أساس أنه « إنسان حيواني homo animalis » ، لا على أساس أنه إنسان أصلاً .

إن أخطاء النزعتين: الطبيعية والبيولوجية لا يقضى عليها - في نظر هيدجر - بأن نضيف إلى ماهية الإنسان الفيزيقية والفسولوجية روحاً خالدة ، ولا بأن ننسب إلى هذه الروح وجوداً شخصياً . والقول بأن الفسيولوجيا والكيمياء في استطاعتهما أن يبحثا الإنسان بحثاً علمياً ،

بوصفه كائناً عضوياً طبيعياً ، قول لا يثبت أن الماهية الإنسانية متوقفة على هذا الجسم العضوى ، المحلل تحليلاً علمياً ، ومشروطة به .

ويذهب هيدجر إلى أن التحديدات « الإنسانية » للإنسان فشلت جميعها في أن تحفظ للإنسان كرامته الحقّة . ولقد بين في كتاب « الوجود والزمان » قناص هذه التحديدات ، ولذلك فوقفه الفلسفى في هذا الكتاب يمكن أن نصفه بأنه موقف « مضاد للزعة الإنسانية » . لكن ليس معنى هذا أن موقفه « لا إنسانى » . فوقف هيدجر مضاد للزعة الإنسانية لأن « الزعة الإنسانية » — فى الاستخدام الجارى الشائع لهذا المصطلح — لا تأخذ فى الاعتبار — بما فيه الكفاية — إنسانية الإنسان ، ولا تقدرها حق قدرها .

الإنسان — كما تبين من « الوجود والزمان » — ملق فى حقيقة الوجود . لذلك ، فى وجوده الخارجى لا بد أن يكون حارساً للوجود . وفى نور الوجود لا بد للأشياء الموجودة أن تثبدى وتظهر فى كامل ماهياتها . وهل يدخل وكيف يدخل الله التاريخ والطبيعة فى نور الوجود ؟ هذا سؤال ليس من شأن الإنسان ، ولا يقدر أن يبدى فيه رأياً ، فالإنسان ما هو إلا « راع للوجود » وحسب .

لكن ، ما الوجود (das Sein) ؟ يحيب هيدجر بأنه ليس بالله ولا بالأساس أو السبب للعالم (Weltgrund) ، إنه أوسع وأشمل من كل شيء موجود (das Seiende) . لكنه ، مع ذلك ، أقرب إلى الإنسان من أى موجود آخر ، سواء أكلن هذا الموجود صخرة أو حيواناً أو عملاقياً أو حتى الله نفسه . لكن هذا « الأقرب »

أصبح في هذا العصر ، الأبعد ، ، لأن الإنسان الحديث قد قطع علاقته بالوجود في تراثه وصفاته وبكارتته . وهذا التجافي عن دار الوجود والإثابة إلى دار الوجود قد جعل من الإنسان الحديث كائناً بلا جذور غريباً عن العالم وعن نفسه ، يتحرك في فراغ العدم . وعندما ينسى الإنسان حقيقة الوجود وسط خضم الموجودات والدهماء ينقسم وجوده ولا يتكامل . ويرى هيدجر أن في القرب من الوجود ، وفي هذا القرب وحده ، نستطيع حقاً أن نسأل وأن نقرر ما إذا كان الظلام سيظل منتشراً على العالم أم أن نور المقدس سيشرق عليه مرة ثانية ، وأن عهداً من التجلي الإلهي والاشراق سيصبح من جديد أمراً ممكناً . « أو كيف يتسنى للإنسان الحديث أن يتساءل عما إذا كان الله قريباً هو أم مبتعداً عن العالم ، أو كيف يتسنى له ذلك وهو يرفض التفكير في هذا النطاق الذي فيه وحده يمكن لهذا السؤال أن يُسأل ؟ ... وعلى كل حال ، فهذا النطاق هو نطاق المقدس » .

ويبدو لهيدجر « أن النزعة الإنسانية الحقة هي تلك التي تفهم إنسانية الإنسان فهما يقوم على أساس من قربهِ إلى الوجود ، ومن وجوده الخارجى قرب الوجود ، ومن همه بالوجود وعلى الوجود . والمعنى الحق بنزعة الإنسانية ، يمكن أن نحفظه عن طريق إعادة تحديد المصطلح . وإعادة التحديد تتطلب أولاً فهماً أعمق وأدق لماهية الإنسان ولوجوده هناك Dasein . وهنا يظهر سؤال هو : ما إذا كانت النزعة الإنسانية التي نحددها تحديداً يعارض النزعات الإنسانية الأخرى في التاريخ ستحتفظ بنفس الاسم أم لا ؟ » .

هذا السؤال أتاح لميدجر الفرصة لأن يجيب على التقاد الذين اتهموه ليس فقط بالدعوة إلى نزعة مضادة للإنسانية ، بل بنزعة للإنسانية ، والذين أضافوا إلى ذلك تهماً أخرى منها : اللامعقولة ، والإلحاد ، والعدمية .

يقول ميدجر ما نصه : « لأننا تكلمنا ضد » النزعة الإنسانية « . قالوا (أى التقاد) إننا ندافع عن الاتجاه اللاإنسانى ، وإننا نمجّد الوحشية والهمجية . فما هو أكثر » منطقية « (عندهم) من القول بأن الذى يضاد » النزعة الإنسانية « يكون قاتلاً ، يا لالإنسانية ؟ » .

« ولأننا تكلمنا ضد » المنطق « ، ذهبوا إلى أننا نطالب بأن يُنبذ التفكير الصارم الدقيق ، وأن نُحل محله عشوائية العواطف والدوافع اللامعقولة . فما هو أكثر » منطقية « ، من القول بأن الذى يتكلم ضد » المنطق « يدافع عن اللامنطقى ؟ » .

« ولأننا تكلمنا ضد » القيم « ، أعلنوا فزعهم من فلسفة تحتقر أسمى خيرات الإنسانية . فما هو أكثر » منطقية « من أن تفكيراً ينكر » القيم « لابد وأن يسلم بأن الشكل هباء وقبض الريح ؟ » .

« ولأننا قررنا بأن وجود الإنسان ما هو إلا » وجود — فى — العالم « ، اعتقدوا بأنهم قد اكتشفوا أننا أنزلنا الإنسان إلى مجرد مخلوق من مخلوقات هذا العالم الأرض الديوى ، وأننا قد انغمسنا — بالتالى — فى الفلسفة الوضعية . فما هو أكثر » منطقية « من القول بأن الذى يقرر » عالمية الإنسان وديويته « ينكر » العالم الآخر « الروحى ؟

« ولأننا نهينا الأذهان إلى قول نيته : « إن الله قدمات ، ،
أصلنوا أننا نعلم الإلحاد وندعو إليه . فإما هو أكثر منطقية ، من
القول بأن الذي يكاد « موت الله ، (في العصر الحاضر) هو إنسان
لا رب له على الإطلاق ؟ ،

« ولأننا تكلمنا في كل هذه الأمور ضد ما تحسبه الإنسانية مقدساً
أنهمنا بتعليم « عدمية » هدامة ، غير مسئولة . فإما هو أكثر « منطقية »
من القول بأن الذي ينكر حقيقة الأشياء الموجودة ، والموجودات ،
يضع نفسه في صف اللاوجود ، وينظر إلى « العدم » على أنه هو المعنى
الوحيد للحقيقة ؟ ، (١) .

(١) من هؤلاء النقاد الذين اتهموا هيدجر بالثورة ضد المطلق والقيم والدين
« هانمان » الذي كتب فصلاً نقدياً عنوانه « التحدى البطول » في كتابه
« الوجودية وأزمة العصر » قال فيه : إن هيدجر يختار إمكانية واحدة يسير
وفقاً لها ويرسم على ضوءها خطوط تفكيره . وهذه الإمكانية هي التحدى . التحدى
— أولاً — لكل الفلاسفة الذين جاءوا قبله منذ أفلاطون حتى هيجل ، لأنهم
يقيمون الميتافيزيقا على الذات ، سواء كانت هذه الذات عقلاً أو وعياً أو إرادة .
وبناء على هذا ينظرون إلى الوجود على أنه مقدر على قد الذات . وذلك عند
هيدجر تشويه للوجود وتحويله إلى مجرد موضوع . وهو يريد الوجود كما هو . .
منفتحاً ، ذلك أن افتتاح الوجود هو الحقيقة .

ثانياً — التحدى للمنطق بجميع صوره . فقد رفض في بحثه : « ما الميتافيزيقا ؟ »
أن يكون السلب المنطقي مصدراً للعدم ، وذهب إلى العكس من ذلك فنظر إلى
السلب على أنه مظهر واحد من مظاهر السلوك السالب الناشئة عن العدم .

ثالثاً — التحدى للقيم والثورة عليها ، سواء كانت هذه القيم دينية أو أخلاقية
أو جمالية . وثورته ليست من وجهة نظر الذات الإنسانية التي ترى وجودها خالياً
من القيم ، بل هي ثورة باسم الوجود ومن أجله ، فالقيمة ما هي إلا من مخلوقات =

« ما الذى يحصل هنا ؟ .. إنهم ينقدون — بواسطة المنطق والعقل — على أساس أن ما ليس بموجب فهو سالب بالضرورة . وهم متشبهون بالمنطق تشبهاً يجعلهم يرمون بالسلب كل ما يجرى ضد الخول المؤلف للتفكير ... لكن هل الـ « ضد » الذى يقوم فى وجه الآراء المألوفة المتفق عليها معناه السلب الخالص ؟ » .

« إن تقديم الحجج ضد المنطق التقليدى معناه ببساطة توجيه الانتباه نحو هذا « اللوغوس » الذى تجلى منذ القدم فى تاريخ الفكر الإنسانى . إذ ما نفع « نظم المنطق » كلها طالما طالت غير ملتفتة إلى مهمة البحث فى ماهية « اللوغوس » ؟ » .

« وحجاجنا ضد « القيم » لا يبنى إثبات أن كل تلك الأمور التى يشار إليها عادة على أنها « قيم » مثل الثقافة والفن والعلم والكرامة الإنسانية والعالم والله ، إلى آخره ، هى أمور وموجودات لا قيمة لها

== الذات التى تحاول أن تجعلها موضوعاً ، وتحاول أن تجعلها كموض عن فقدان الوجود . وهاتان المحاولةان للقيم تمنحيان الوجود الحق وتجرمانه وفارده وجلاله . وأخيراً ، التحدى لله . إن فلسفة هيدجر القومية دليل حى على « ليل أوروبا » أو كما يقول « ليل العالم » وهو تعبير عن حال العصر الذى تموت فيه الآلهة القديمة ولما تولد بعد الآلهة الجديدة . فله عصرنا قدمات « ولما يولد بعد الرب الجديد القادر على بث روح التواصل بيد بنى الإنسان ، الواهب للوجود المعنى والجلال . ويذهب هاينمان إلى أن هيدجر مثله مثل الذى يحاول القفز على ظله ، أو هو كالقطة التى تحاول الإمساك بذيلها . ولما كان ذلك مستحيلاً ، فمستحيل كذلك الهرب من الذاتية ومن التفكير المنطقى ومن التقييم ومن الله .

Heinemann : *Existentialism and Modern Predicament*, p. 84-108.

أظهر عرضنا لهذا الكتاب فى مجلة « المجلة » عدد ٦٧ سنة ١٩٦٢ .

والأخرى أن ندرك وأن نفهم أننا — ونحن إذ نعد هذه الأمور والموجودات قima — نحرّمها من قيمتها . فتقيم شيء ما على أنه قيمة . يرد هذا الشيء أو الموجود المقيم إلى مجرد موضوع للتقييم الإنسانى ... إذن ، كل تقييم سواء كان موجّباً أو سلبياً ، ما هو إلا عملية د تحويل الشيء إلى ذات . . والقول بأن الله هو « القيمة العليا » معناه الخط من ماهية الله ، ذلك أن التفكير فى الله من جهة « القيمة » هو أعظم تجديف على الله يمكن تصوّره . إذن ، الكلام ضد « القيم » معناه الاحتجاج ضد الذاتية ، ومواجهة الفكر بنور حقيقة الوجود . . أى أن هيدجر يرى أن القيم أوهام من صنع الذات التى تستعيز عن وجودها بهذه القيم أو الأوهام ، وغربة الإنسان لا تنشأ إلا عندما تبتلع هذه الأوهام الذاتية ، وعندما يبتعد عن ملكوت الوجود الذى لم يكن قط كما تصوّره الذات أن يكون ، مقدوداً على قدها .

« وعبارة : إن ماهية الإنسان تقوم على وجوده — فى — العالم ، لا تتضمن تقريراً يتعلق بما إذا كان الإنسان موجوداً دنيوياً هو أم أخروياً ، بأى معنى من المعانى اللاهوتية الميتافيزيقية . وفى هذا التحديد لماهية الإنسان ووضعه لم يُذكر شيء على الإطلاق يتعلق بوجود الله أو عدم وجوده . »

ويختم هيدجر رسالته فى النزعة الإنسانية بقوله : إن التفكير فى حقيقة الوجود هو نفسه التفكير فى إنسانية الإنسان الإنسانى . ولكن ، إذا كانت إنسانية الإنسان كامنة فى الفلسفة ، أفلا يكون من الضرورى أن نضيف إلى المعرفة بالوجود (الأنطولوجيا) إرشادات عامة للفعل

والعمل (الأخلاق) ؟ . بما لا شك فيه أن الإنسان في عصر التكنولوجيا هذا الذي نعيش فيه ، قد فقد إنسانيته وشخصيته في خضم الجماهير ، أو الناس ، هذا الكائن بلا وجه . ولن يرجع إلى حالته السوية الإنسانية إلا بتنظيم أخلاقي لأعماله وأفعاله .

و الإنسان ، بقدر ما هو إنسان ، يسكن في جوار الله . هذه عبارة هرقليطس أوردها هيدجر . ولكي يبك المعنى في هذه الكلمات ذكر الأقصوصة التي حكاها أرسطو عن هرقليطس وهي : أنه تكلم ذات مرة إلى قوم من الغرباء جاءوا لرؤيته . وقد لاحظوه — وهم يقتربون منه — جالساً يتدفأ عند قرن مخبز ، فتوقفوا عن الاقتراب مندهشين . وعندما لاحظ هرقليطس ترددهم شجعهم على الاقتراب منه قائلاً : « وهنا أيضاً الآلهة حاضرون » .

ولقد تراجع الزوار الغرباء — كما يفسر هيدجر هذه الأقصوصة — عندما رأوا المفكر الكبير . لقد توقعوا أن يجدوه محاطاً بمظاهر العظمة والآبهة التي تحمل أمارات التفرد والاستثناء . توقعوا أن يجدوه غارقاً في بحار الفكر والتأمل العميق . وما الذي وجدوه ؟ مكاناً بيتياً مطروحاً عاماً ، وفرناً يخبز فيه العيش ، وإنساناً عادياً — فيلسوفاً يتدفأ . وعندما لم يجد الزوار شيئاً ذا بال يثير الانتباه فقدوا كل رغبة في التقدم والاقتراب منه . وحاول هرقليطس — حينما لمح في وجوههم خيبة الأمل — أن يشجعهم فقال لهم — حاثاً على الدخول — : « وهنا أيضاً الآلهة حاضرون » .

يريد هيدجر أن يقول : إننا مثل زوار هرقليطس ، تعودنا أن

تنظر إلى التفكير الفلسفي كأنه أمر فريد غير مألوف ولا ميسور ،
إلا للبتخصصين وأهل الذكر ، وتعودنا كذلك على قياس الفعل الخلقى
بإنجازاته العملية الناجحة . لكن ما هو المقياس الحقيقى للفكر ؟ ومع
أى قانون أو معيار يتوافق الفعل الذى يولده الفكر ؟

إن التفكير نفسه — فيما يقول هيدجر — فعل ، هو فاعلية مُجبل
بالتائج والآثار أكثر من أى ضرب من — ضروب العمل . فالتفكير
يسرى فى كل فعل وعمل . ويساعد على « بناء مسكن الوجود » .
وستتيح لنا طبيعة الوجود ، يوماً ما ، أن تتأمل فى معنى « المسكن »
و « السكنى فى المسكن » . ولما كان مقر الإنسان فى حتمية الوجود ، فى
مقدوره أن يتلقى التوجيهات والإرشادات من قلب الوجود ، وهى
توجيهات وإرشادات قد يقبلها عندئذ كما لو كانت قانونه ؛ الذى تبدو
إزاءه القوانين الأخرى كلها مصطنعة ضعيفة .

لقد حان الوقت — كما يقرر هيدجر فى نهاية رسالته — لأن تكف
عن مطالبة الفلسفة بالمستحيل ؟ « فالفكر يسير على منحدر يفضى به إلى
عقم فى ماهيته . وهو يجمع اللغة فى حديث بسيط . وعلى هذا فاللغة هى
لغة الوجود ، كما أن السحاب سحب السماء . إن التفكير ليترك فى اللغة
بجديته وكلامه خطوطاً غير واضحة المعالم . وقد تبدو هذه الخطوط أكثر
غموضاً من تلك التى يتركها الفلاح فى أرضه » .

٥ — نحن وهيدجر :

وبعد ، فما موقفنا من فلسفة هيدجر ؟ ، سؤال نبادر بالجواب
عنه فنقول : إتنا نتخذ — خاصة ونحن فى دور الطلب — موقف

المتفتح المتعاطف ، لا مع آراء الفيلسوف الذى تترجم له حسب ، بل مع آراء جميع الفلاسفة مهما اختلفت اتجاهاتهم وتباينت مذاهبهم . ومعنى هذا أن إقدامنا على ترجمة أبحاث هيدجر لا يقتضى إعتناقنا لآرائه وأفكاره إعتناقاً يفضى بنا إلى رفض كل ماعداها وكل ما يتعارض معها ، بل هو مجرد استطلاع يستهدف أول ما يستهدف الفهم والإفادة . وهذا الموقف المنفتح تتبعه أحياناً نظرة نقدية خفيفة — تتخذ فى العادة صورة تساؤلات — لكنها نظرة لا تكون مع ذلك متسلطة على أذهاننا ، ولا توجهها فكرة سابقة عن فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك تبغى هدمها وتقويضها . وليس معنى هذا الإقلال من شأن النقد ؛ فالنقد عندنا فاعلية أساسية ، لا بد منها لأية حضارة تريد أن تكون متميزة الطابع ، ذات شخصية فريدة . لكننا نعتقد أن ورد المذهب (أى نقده) هو — كما قال الغزالي — رعى فى عماية ، أى أن النقد لن يكون ذا أثر مجد ، إن لم تسبقه محاولة فهم لما يُنقد .

ولعل أكبر درس أفدناه من فلسفة هيدجر أنها تعلينا فن البحث عن السؤال ، لا الجواب (أنظر الصفحة الأولى) . وهذا فن نحن أحوج ما نكون إليه فى فترتنا الحضارية الراهنة ، حيث تغمرنا من كل جانب إجابات الحضارة الغربية . فلو عرفنا أن هيدجر فى سبيل البحث عن السؤال يشور على حالة الحضارة الغربية الراهنة التى اهتمت بالأجوبة ، لو عرفنا هذا حق المعرفة لرفضنا هذه الإجابات وابتدأنا فى البحث عن السؤال الخاص بنا ، المميز لحضارتنا التى نريد لها النهوض والإحياء . لو كان موقفنا من هذه الإجابات اليوم هو موقف الفهم والدرس لما كان هناك خطر ، فهذا فريضة واجبة ندعو إليها ، لكن الذى يثير القلق أن

الباحثين يتشيعون لهذه الإجابة أو تلك كأنما هي الإجابة الوحيدة وما عداها خطأ وضلال . وما دروا أنها إجابات عن أسئلة لم تنبأ أصلاً في جونا الفكري .

إننا لو أمعنا النظر إلى تاريخ الفلسفة لوجدنا أن ما يميز كل فترة منه عن غيرها هو السؤال الموضوع — لا الأجوبة — وهو هو الذي يمثل مناط الثورة في الفلسفة . كان السؤال عند الفلاسفة السابقين على سقراط : مم تكون الطبيعة ؟ ، توالى عليه الأجوبة ، وما كان شيء منها يمثل ثورة ، حتى جاء سقراط فافتتح بالسؤال التالي : ما العام ، سواء في الفعل الأخلاقي أو غيره ؟ فترة جديدة في تاريخ الفلسفة ، وأحدث الثورة . وفي القرون الوسطى عند المسيحيين والمسلمين ، كان السؤال : كيف نوفق بين العقل متمثلاً في الفلسفة اليونانية ، والوحي متمثلاً في الدين ؟ . وفي بداية العصر الحديث ، أحدث كل من ديكارت وبيكون ثورة عن طريق السؤال التالي : ما المنهج الذي ينبغي اتباعه في المعرفة كي نصل إلى الأفكار السليمة في مجال العقل والطبيعة ؟ ... وهكذا حتى القرن التاسع عشر فكان السؤال السائد هو : ما هي القوة الدافعة إلى التطور ؟ وتعددت عليه الأجوبة فأجاب دارون بصراع الأنواع ، وماركس بصراع الطبقات ، وبرجسون بالدفعة الحية ... ونستطيع أن نقول إن أغلب اتجاهات القرن العشرين الفلسفية هي بمثابة إجابات عن سؤال القرن التاسع عشر ، ولعل هذا هو الذي حدا بهيدجر إلى الثورة على هذه الروح التي تسود العصر الحاضر ... روح الجواب وقال « إن هذا العصر ينظر إلى طرح السؤال وكأنه أمر غريب عن الحقيقة الواقعية ، أمر لا فائدة منه ولا عائدة ، وفي محاضراته كلها

يعلمنا كيف نطرح السؤال ، ونضعه الوضع السليم ؛ ففي محاضرة «السؤال
الأساسي لليتافيزيقا» مثلاً ينظر إلى السؤال : لماذا كان ثمة وجود
ولم يكن بالأحرى عدم ؟ على أنه هو «السؤال» (بألف لام التعريف)
الذي ينبغي أن نطرحه ، لأنه أول الأسئلة جميعاً من حيث الرتبة
والشرف ، لا من حيث الزمان . ونحن لا يهمنا هذا السؤال بقدر
ما تهمننا طريقة هيدجر في كيفية طرحه وإثارته . أو قل طريقه
البحث عنه من حيث هو سؤال ، فمكذا نتعلم كيف نبحت عن سؤالنا
الخاص بنا ، بدلاً من «تقولب» داخل قوالب الإجابات الغريبة
الجاهزة ، وبدلاً من أن نتنظر آخر صيحاتهم في عالم الأجوبة ، كي
نعتنفها كما هي . وحتى لو قدر لنا في المستقبل أننا لم نصل إلى السؤال
الخاص بنا ، فلنحاول عندئذ أن نقوم بعملية «استنبات» للأسئلة ،
لا للأجوبة . وعملية الاستنبات هذه تشبه في مجال الفلسفة مثيلتها في
مجال الزراعة إلى حد كبير . فمن يستورد الأجوبة هو كمن يستورد ثمار
المانجو (مثلاً) يعيش عالة على الغير ، أما من يستنبت الأسئلة فهو كمن
يستنبت بذور المانجو يعيش مستقلاً ، عنده اكتفاء ذاتي .

لكن إعجابنا بهيدجر لا يمنعنا من نأخذ عليه ولعه الكبير باللغة ؛
فهو مؤمن بها إيماناً يصل إلى حد القول بأن الحكمة فيها مجسدة والحقيقة
فيها كاملة . ولست أدري كيف غاب عن ذهنه أن ألفاظ اللغة ما هي
إلا «مواضع» تتغير وقتها نشاء ؟ لقد كانت هناك — في أشد العصور
إيماناً بسحر الألفاظ وهي القرون الوسطى — دعوات تذهب إلى «أن
الأسماء والألفاظ هي اتفاقات بمحض الاختيار الإنساني» (الغزالي :

المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى . الفصول : الأول والثانى والثالث) . فكيف ينسب أو يتناسى هيدجر ذلك ، وهو فى عصر وضحت فيه هذه القضية وضوحاً يجعلها حقيقة بمنأى عن الشك ؟

والتفسير الممكن الذى نسوقه لولع هيدجر هذا باللفظة وتحليل ألفاظها أنه — مثله فى ذلك مثل المناطقة الوضعيين فى الفلسفة . وبيكاسيو فى الرسم ، وجرتروود شتاين فى الأدب ، وسترافنسكى فى الموسيقى — متأثر من حيث لا يدرى بالنزعة التكنولوجية التى تسود العصر الحاضر ، وهى نزعة تغلب الصنعة على الفن ، والتعقيد على البساطة والوضوح ، وبالطبع ، إن القضاء على الصنعة والتكنولوجيا فى هذا العصر أمر مستحيل ، ولكن الأمر الممكن والمعقول هو أن لا تتخذ من هذه الأشياء غايات فى ذاتها ، بل وسائل لتحقيق أهداف معينة إنسانية . فلو كان التحليل اللغوى أو تحليل الألفاظ أمر فرضته النزعة التكنولوجية فى عصرنا الحاضر ، فلا بأس منه طالما كان وسيلة للوصول إلى حل أو طرح مشاكل فلسفية ، أما أن يتخذ غاية تلتبس فى ذاتها ولذاتها وتتحصر فيه مهمة الفلسفة فهذا ما نرفضه . إن اللغة وسيلة فى يد الإنسان ، أداة خلقها خلقاً ، فعليه أن يكون سيداً عليها لا أن يكون عبداً لها .

ما الفلسفة؟ (*)

بهذا السؤال نمس موضوعاً واسعاً جداً ، أى متراعى الأطراف ؛ ولأن الموضوع واسع فقد بقى بغير تحديد ، ولأنه بغير تحديد ففى مقدورنا أن نقناوله من خلال أكثر وجهات النظر اختلافاً . ومع ذلك فلسوف نعثر دائماً على شىء من الحق . ولكن بما أن الآراء الممكنة كلها — فى تناول هذا الموضوع المتشعب الأطراف — متداخل بعضها فى بعض فنحن على شفا الوقوع فى خطر يفترق معه حديثنا الإحكام اللازم .

من أجل ذلك يجب أن نحاول تحديد السؤال على نحو أدق ؛ فهذه الطريقة سنوجه الحديث وجهة محددة ، وسيسير تبعاً لذلك على طريق واحد ، أقول على طريق واحد ؛ لأننا نسلم — ونحن على يقين — بأن هذا الطريق ما هو بالطريق الوحيد . والواقع أن نمت مشكلة لا بد وأن تبقى قائمة ، وهى ما إذا كان الطريق الذى أود تخطيطه هو فى الحقيقة الطريق الذى يتيح أننا أن نضع السؤال ، وأن نجيب عليه .

ولنفترض الآن بأننا استطعنا العثور على طريق يؤدى بنا إلى تحديد أدق للسؤال ، عندئذ يظهر على الفور اعتراض خطير ضد موضوع حديثنا هو : أننا عندما نسأل : ما هذا — الفلسفة ؟ ؛ فنحن نتكلم عن

(*) « ما الفلسفة؟ » هو فى الأصل حديث ألقاه هيدجر بالألمانية فى فرنسا سنة ١٩٥٥ ، وقد ترجمه إلى الإنجليزية « وليام كلوباك » و « جين وايلد » . وهى ترجمة أمينة مسيرة للنص الألمانى . وترجمه إلى الفرنسية « كوستاس أكسيلوس » و « جان بوفريه » . وهى ترجمة يقلب عليها طابع التصرف لإتقاء الوضع .
(المترجم)

الفلسفة . وتساؤلنا بهذه الطريقة يضعنا — بشكل واضح — في موقف عال على الفلسفة ، أى بعزل عنها . بينما الهدف من سؤالنا هو أن ندخل في الفلسفة ، وأن نتلبث فيها ففسلك وفق طريقتها ، أى أن «تفلسف» . (١) (*) ؛ لذلك يتحتم على الطريق الذى تسير فيه أحاديثنا ألا يكون واضح الاتجاه فحسب ، بل لا بد لهذا الاتجاه أن يعطينا في نفس الوقت الضمان بأننا نتحرك داخل الفلسفة ، لا أن ندور من الخارج حولها . (٢)

على هذا يتحتم أن يكون طريق أحاديثنا على نحو واتجاه من شأنهما أن يجعلوا الفلسفة تتناول بالبحث ما يهمنى شخصياً ، وما يؤثر فينا بالفعل تأثيراً يمس صميم ماهيتنا . (٣)

ولكن ألا تصبح الفلسفة بذلك أمراً من أمور الوجدان والانفعالات والعواطف ؟ .

« بالعواطف الجميلة ينشأ الأدب الردى » (١) . هذا القول لا ندرية جيد لا يصدق على الأدب فحسب ، بل هو أكثر صدقاً على الفلسفة كذلك . فالعواطف — حتى أجملها — لا مكان لها في الفلسفة فهى — كما قيل — شئ لا معقول . والفلسفة على العكس من هذا ليست فقط شيئاً معقولاً ، بل هى التى تدير أمور العقل . بهذه الدعوى نكون قد قررنا — بطريقة ما ، ومن حيث لا ندرى — شيئاً يتعلق بما

(*) هذه الأرقام الكبيرة الموضوعة بين قوسين تشير إلى تعقيبات لنا وضعناها

(المترجم)

في نهاية الترجمة لـ « ما الفلسفة ؟ »

(١) أندريه جيد : « دستوفسكى » ، باريس ١٩٢٣ ص ٢٤٧ .

هي الفلسفة ؟ . إننا بهذا نكون قد استبقنا الجواب عن سؤالنا ، وإن هذا التقرير بأن الفلسفة أمر من أمور العقل ليعده كل إنسان تقريراً صحيحاً . ومع ذلك فربما كان هذا القول جواباً متعجلاً مندفعاً عن السؤال : ما هذا — الفلسفة ؟ ؛ لأننا نستطيع أن نضع على الفور أسئلة جديدة تعارض بها هذا الجواب ، مثل : ما العقل ؟ ، أين ، ومن ذا الذي قرر ماهية العقل ؟ . وهل نصب العقل نفسه حاكماً على الفلسفة ؟ ، فإن كان الجواب « نعم » فبأي حق ؟ ، وإن كان الجواب « بلاء » فنأين تلقى هذه المهمة ، وما دوره ؟ ، وإذا كان ما اعتبرناه على أنه حق لم يتثبت أول ما تثبت إلا بالفلسفة ، وفي نطاق مجرى تاريخها ؛ فإنه ليس من الحكمة أن نعد الفلسفة — مقدماً — أمراً من أمور العقل . (٤) ومع هذا فإننا بمجرد أن نتنع خاصية الفلسفة — بوصفها موقفاً معقولاً — موضع الشك ، يصبح بنفس الطريقة أيضاً من المشكوك فيه ما إذا كانت الفلسفة تنتمي إلى مجال «اللامعقول» ؛ لأن من يريد تحديد الفلسفة بأنها أمر لا معقول يتخذ بذلك من المعقول معياراً للتحديد . بل وأكثر من هذا أنه وجود — بطريقة ما — ويسلم من جديد بماهية العقل تسليماً مسبقاً كما أنه أمر بين بنفسه .

وإذا بينا من جهة أخرى الإمكانية التي تتعلق بها الفلسفة ، وهي تلك التي تمسنا في صميم ماهيتنا فندئذ لا يكون لهذا الحال من المسأ أدنى صلة أياً كانت بما يسمى عادة الانفعالات والعواطف ، أي باختصار اللامعقول .

وبما سبق قوله لاستخلص في بادئ الأمر سوى هذه النقطة فحسب : إن أردنا المجازفة بالدخول في حديث يحمل عنوان : ما الفلسفة ؟ ؛ فنقدر من العناية كبير ، ينبغي أن يتوافر لدينا .

ومثل هذه العناية تستلزم أول ما تستلزم أن نحاول دفع السؤال لطريق موجه توجيهاً واضحاً ؛ كيلا نتخبط أثناء سيرنا بين تصورات فلسفة تعسفية أو عرضية . لكن كيف يتأتى لنا العثور على طريق ندد بمقتضاه سؤالنا تحديداً يمكن الاعتماد عليه ؟

إن الطريق الذى أود الآن أن أبينه يمتد أمامنا مباشرة . بما صعوبة العثور عليه إلا لأنه أقرب الطرق تناولاً لنا . وإذا عثرنا عليه فإننا مع ذلك نظل نتعثر فى السير فيه . إننا نسأل ما الفلسفة ؟ ، كلمة فلسفة هذه سبق أن نطقناها مرات عديدة . بيد أننا حينما نكف عن استخدام كلمة « فلسفة » بوصفها عنواناً مستهلكاً . ونستمع إليها — دلاً من ذلك — تأتى من مصدرها ، فعدت تترن فى أسماعنا هكذا : « فيلوسوفيا » ، φιλοσοφία . الآن كلمة « فلسفة » تتكلم باليونانية . والكلمة اليونانية — من حيث هى كلمة يونانية — طريق . هذا الطريق يمتد من ناحية أمامنا ؛ لأن الكلمة سبق أن نطقناها منذ زمن بعيد . ومن ناحية أخرى يمتد الطريق من خلفنا ؛ لأننا قد سمعنا هذه الكلمة ونطقناها دائماً . إذن : الكلمة اليونانية « فيلوسوفيا » طريق على طوله نسير . والمعرفة التى لدينا عن هذا الطريق معرفة غامضة . على الرغم من أننا نمتلك معلومات تاريخية (٥) كثيرة عن الفلسفة اليونانية . ولدينا القدرة كذلك على نشرها .

الكلمة « فيلوسوفيا » تقول لنا : إن الفلسفة هى التى حددت لأول مرة وجود العالم اليونانى . وليس هذا فحسب ؛ « الفيلوسوفيا » هى التى حددت أيضاً العلامة المميزة لتاريخنا الأوربى الغربى . وعبارة « الفلسفة الغربية الأوربية » ، التى ظلمنا نسمعها إن هى فى الحقيقة

إلا تحصيل حاصل . لماذا ؟ لأن الفلسفة هي في جوهرها يونانية — وكلية يونانية معناها هنا أن الفلسفة — في أصل حقيقتها — كان مزج شأنها أنها تملك في بادية الأمر العالم اليوناني والعالم اليوناني وحده . ابتغاء أن تتضح وتتكشف (٦) .

بيد أن الجوهر اليوناني الأصيل للفلسفة قد وجهته وسادته — إبان سيطرته على أوروبا في العصر الوسيط — تصورات المسيحية وسيادة هذه التصورات قد تمت من خلال العصور الوسطى . وفي نفس الوقت لا تقدر أن تقول : إن الفلسفة أصبحت بذلك مسيحية ، أو أمراً من أمور الإيمان بالوحي ، وبسلطان الكنيسة ، فعبارة « الفلسفة هي في جوهرها يونانية » عبارة لا تقول شيئاً سوى أن الغرب وأورو وحدهما فلسفیان أصلاً في مجراهما التاريخي الباطن . ويشهد على ذلك نشأة العلوم وسيادتها : لأن العلوم لم تنبثق إلا من أعماق المجرى التاريخي للغرب الأوروبي . أي من المجرى الفلسفي ؛ لذلك ففي مقدورها اليوم أن تطبع تاريخ الإنسان على وجه الأرض بطابع خاص ميز .

ولنتأمل لحظة ما يعنيه القول بأن عصرًا من عصور التاريخ يتم بكونه « عصرًا ذرياً » : إن الطاقة الذرية التي اكتشفتها العلوم وأطلقتها من عقالها قد تمثلت ، كأنما هي القوة التي يجب أن تحدد مجرى التاريخ . والحق أن العلوم لا تكون إلا إذا تقدمتها الفلسفة ، وقادتها لكن الفلسفة هي « الفيلسوفيا » . وهذه الكلمة اليونانية تربط حديث بترات تاريخي . ولما كان هذا التراث وحيداً في نوعه فهو لذلك وحيداً أيضاً في معناه . لأن التراث الذي يسمى بالاسم اليوناني « فيلوسوفيا » والذي يحمل بالنسبة لنا الكلمة التاريخية « فيلوسوفيا » ، يكشف عن

اتجاه سليم لطريق عليه نسال : ما الفلسفة ؟ إن التراث لا يسلمنا إلى قيود ماض لا يعود "Vergangene" وذلك أن تسليم التراث إن هو إلا تحرير يتحقق في الحوار الحر الذي نجريه مع ما كان (٧) "Gewesene" إن الاسم « فلسفة » ليدعونا — حينما نسمع الكلمة حقاً ، وتأمل فيما سمعناه — إلى التاريخ ؛ حيث الأصل اليوناني للفلسفة . كلمة « فيلوسوفيا » تبدو كما لو كانت مكتوبة على شهادة ميلاد تاريخنا الحق ، بل نذهب أبعد من هذا فنقول : إنها مكتوبة على شهادة ميلاد الحقبة المعاصرة من تاريخ العالم ، وهي تلك التي تسمى « بالعصر الذري » هذا هو السبب في أننا لا نقدر على أن نسال : ما الفلسفة ؟ ، إلا إذا دخلنا في حوار مع تفكير اليونان .

لكن ليس فقط ما هو موضوع السؤال أي الفلسفة هو اليوناني من حيث أصله ، بل كيف نسال ؛ أي الطريقة التي بها نسال لا تزال يونانية ، حتى الوقت الحاضر .

إننا نسال : « ما هذا ؟ » . ويعبر عنه باللغة اليونانية هكذا : « تي إستن » τι εστιν ومع ذلك يبقى السؤال : ما هذا الشيء ؟ سؤالاً متعدد المعاني ؛ ففي مقدورنا أن نسال : « ما هذا الذي هناك على البعد ؟ » فتتلقى الجواب : « إنه شجرة » . هذا الجواب يتضمن أننا أطلقنا اسماً على شيء لم نتعرفه تعريفاً دقيقاً .

ومع هذا ففي وسعنا أن نمضي في السؤال فنقول : « وما هذا الذي نسميه شجرة ؟ » . بالسؤال الذي وضعناه الآن نكون في حضرة « تي إستن » اليونانية . إنه ذلك الضرب من التساؤل الذي كشف

عنه سقراط وأفلاطون وأرسطو فقد كانوا يسألون مثلاً : ما هو الجبال ؟ ، وما هي المعرفة ؟ ، وما هي الطبيعة ؟ ، وما هي الحركة ؟

والآن يجب أن نركز انتباهنا على ما يأتي : لم يكن يُبحث في الأسئلة التي ذكرناها توطئاً عن تحديد أدق لما هي الطبيعة ، ولما هي الحركة ، أو لما هو الجبال ، بل كان إلى جانب ذلك تمت تفسيرُ يعطى لما يعنيه الـ «ما» في أي معنى يفهم الـ «تي» ، (ما) ؟ . وهذا الذي يعنيه الـ (ما) يسمى «الماهية» . وعلى كل فقد تحدت الماهية خلال عصور الفلسفة المختلفة تحديداً متبايناً : ففلسفة أفلاطون مثلاً إن هي إلا تفسير خاص لما يعنيه الـ «تي» (ما) . إنه يعني بالضبط الـ أيديا (idéa . المثال . الصورة) بحيث يكون من الأمور الواضحة بذاتها ، والتي لا جدال فيها أن نعى المثال ونقصده حينما نسأل عن الـ «تي» . ويقدم أرسطو تفسيراً للـ «تي» يختلف عن تفسير أفلاطون . ويقدم كانت تفسيراً ثالثاً وهيكل تفسيراً رابعاً : ففي كل حالة من هذه الحالات عندما نسأل - بالنسبة للفلسفة - ما هذا ؟ ، فنحن نسأل عندئذ سؤالاً يونانياً في أصله .

ولنتنبه جيداً إلى أن موضوع سؤالنا - وهو الفلسفة - والطريقة التي بها نسأل : ما هذا ؟ كلاهما يوناني من حيث مصدره ، ونحن أنفسنا نقسم إلى هذا المصدر ، حتى ولو لم نذكر على الإطلاق كلمة «فلسفة» . ونحن إلى هذا المصدر مدعوون وبه ومن أجله مطالبون لا بمجرد أن نطلق بكلمات السؤال : ما الفلسفة ؟ فحسب ، بل وعندما تتأمل معناها كذلك .

[السؤال : «ما الفلسفة ؟ ، ما هو بالسؤال الذي يتوجه إلى نفسه

بنوع من المعرفة (فلسفة الفلسفة) ، وما هو كذلك بالسؤال التاريخي الذي يهتم بمحاولة توضيح كيف نشأ هذا الذي يسمى (فلسفة) وكيف تطور . السؤال سؤال تاريخي بمعنى أنه سؤال مصيري (٨) بل نذهب أبعد من هذا فنقول : إنه ليس مجرد سؤال ، بل هو السؤال التاريخي لوجودنا الغربي الأوروبي .]

حينما ننفذ إلى المعنى الأصيل والكلّي لسؤال : ما الفلسفة ؟ ، فمعتدئ يكون تساؤلنا قد وجد بفضل مصدره التاريخي اتجاهه في المستقبل التاريخي . لقد وجدنا طريقاً . إن السؤال نفسه طريق يفضي بنا من وجود العالم اليوناني إلى عالمنا هذا ، إن لم يكن إلى ما بعده . إننا لو تشبنا بهذا السؤال - لسائرون على طريق موجه توجيهاً واضحاً ، بالرغم من أننا لا نملك حتى الآن ضمناً يساعدنا فوراً على اتباع هذا الطريق اتباعاً سلباً . بل وليس في مقدورنا كذلك أن نحدد بسرعة عند أي نقطة من نقاط هذا الطريق نحن اليوم واقفون . لقد تعود الناس منذ زمان بعيد أن يصفوا هذا السؤال عما هو شيء من الأشياء أنه سؤال عن ماهية هذا الشيء . ولا يباثق السؤال عن ماهية شيء ما إلا عندما يصبح الشيء - الذي توضع ماهيته موضوع التساؤل - غامضاً وملتبساً وإلا عندما تصبح العلاقة بين الإنسان ، وما هو موضوع التساؤل واهنة أو مزعزعة . (٩)

سؤال حديثنا يتعلق بماهية الفلسفة . فإن أثارت هذا السؤال أزمة فعانيها ، ولم يكن مجرد سؤال ظاهري وضع من أجل المناقشة وحدها ، فعندئذ لا بد للفلسفة من حيث هي فلسفة أن تصبح بالنسبة لنا موضوعاً للتساؤل (١٠) . فهل هذا صحيح ؟ إن كان صحيحاً فبأي معيار تصبح

الفلسفة بالنسبة لنا موضوعاً للتساؤل ؟ . واضح أننا لا نستطيع أن نبين ذلك إلا إذا كنا قد سبق أن ألقينا نظرة في الفلسفة . ولكي تفعل هذا لابد أن تعرف أولاً ماهي الفلسفة ؟ . نحن إذن داخلون - على نحو غريب - في دائرة . والفلسفة ذاتها تبدو كأنما هي هذه الدائرة . ولنفرض أننا عاجزون عن الفكك مباشرة من نطاق هذه الدائرة فلا يزال مع ذلك مباحاً لنا أن ننظر إلى الدائرة . فإلى أى اتجاه ينبغي أن نوجه نظرنا ؟ . الكلمة اليونانية « فيلوسوفيا » هي التي تدلنا على الاتجاه .

وهنا ترد ملاحظة أساسية هي : أننا نتحرك - عندما نستمع الآن وفيما بعد إلى كلمات اللغة اليونانية - داخل مجال واضح ومتميز . وسيتبين لنا - ببطء في الحقيقة - أن اللغة اليونانية ليست مجرد لغة كاللغات الأوروبية المعروفة لنا ؛ فاللغة اليونانية ، واللغة اليونانية وحدها ، هي « لوغوس » *λόγος* . وستتناول خلال أحاديثنا هذه النقطة بتفصيل أكثر ، وعلى نحو أعمق . ولنكتشف الآن بالملاحظة التالية : إن ما يقال عادة في اللغة اليونانية يكون في نفس الوقت ، وبطريقة متميزة هو ما سماه القول باسمه . فإذا سمعنا كلمة يونانية فإننا لتتبع نطقها بحضورها المباشر وهذا الذي يحضر هو « الواقع أمامنا » *vorliegende* فبالكلمة اليونانية المسموعة نكون في حضرة الشيء نفسه الواقع أمامنا مباشرة ، لا في حضرة معناها وحده .

الكلمة اليونانية « فيلوسوفيا » ترجع إلى كلمة « فيلوسوفوس » ^(١) *φιλόσοφος* وهذه الكلمة هي في الأصل صفة مثلها مثل كلمة « فيلارجوروس » *φιλάργυρος* حب الفضة ، وكلمة « فيلوتيμος »

φιλότιμος محب الشرف . وأغلب الظن أن هرقليطس هو أول من صاغ الكلمة « فيلوسوفوس » (١١) . وهذا يدل على أن كلمة « فيلوسوفيا » عند هرقليطس لم توجد بعد . « فالأنير فيلوسوفوس » (الإنسان الفيلسوف) ἀνὴρ - φιλόσοφος ليس بإنسان « فلسفي » ؛ ذلك أن الصفة اليونانية « فيلوسوفوس » تعبر عن شيء مختلف تماماً عن الصفة « فلسفي » . « الأنير فيلوسوفوس » (الإنسان الفيلسوف) هو « من يحب « السوفون » (الحكمي) ὁς φιλεῖ τὸ σοφόν . والفعل اليوناني « فيلين » φιλεῖν يجب ، يعني هنا بالنسبة لهرقليطس يتحدث ὁμο λογεῖν بالطريقة التي يتحدث بها « اللوغوس » λόγος أي يكون مطابقاً للوغوس (١٢) وهذه المطابقة تكون في اتفاق مع « السوفون » . والاتفاق هو « الهرمونيا » ἁρμονία (الانسجام) . أي أن يكون المرء رابطاً نفسه بآخر ربطاً متبادلاً ، وأن يرتبط كل منهما بالآخر أصلاً ؛ لأن كلا منهما تحت تصرف الآخر . وهذه الهرمونيا هي الخاصية المميزة للحب بالمعنى الهرقليطي .

« الأنير فيلوسوفوس » يجب « السوفون » (الإنسان الفيلسوف يحب الحكمي) . إن ما تخفيه هذه الكلمة عند هرقليطس من الصعب ترجمته ، بيد أننا نستطيع أن نوضحها على ضوء تفسير هرقليطس نفسه « فالسوفون » تبعاً لهذا التفسير تعني « هن باتنا » Ἐν πάντα « الواحد (هو) الكل » (١٣) و « كل » تعني هنا « باتنا أوتنا » Πάντα τὰ ὄντα . كل الموجودات أي : الكل ، أي : كل ما هو موجود . « وهن » تعني الواحد ، الوحيد ، الموحد للكل . لكن كل الموجود واحد في الوجود فالسوفون يقول : الموجود كله في الوجود . وبعبارة أخرى الوجود هو

الموجود . وهنا كلمة « هو » متعددة ، وتعنى على التقريب « التجميع » . فالوجود يجمع الموجود من حيث هو موجود . إن الوجود هو التجمع . إنه « اللوغوس » (١) .

الموجود كله فى الوجود . مثل هذا القول یرن فى أسماعنا كأنه قول مبتذل ، إن لم يكن مهيناً ؛ لأنه ما من أحد بحاجة إلى أن يهتم بأن الموجود يرجع إلى الوجود ، فالعالم كله يعلم جيداً أن الموجود هو ما هو . فأى شيء آخر يبتنى للوجود سوى أن يكون ؟ ومع ذلك فهذه الحقيقة التى نقول بأن الموجود يبتنى بمجملها فى الوجود ، وأن الموجود يظهر فى ضوء الوجود هى التى أوقعت اليونانيين - وهم وحدهم وقبل غيرهم - فى الالدهاش . الموجود فى الوجود : هذه هى الحقيقة التى أصبحت بالنسبة لليونانيين أكثر الأشياء إثارة للدهشة .

ومع ذلك كان على اليونانيين أنفسهم أن ينقدوا دهشة هذا الذى هو أكثر الأشياء إثارة لها ، وأن يحموها من هجوم النهم السوفسطائى الذى أعطى جواباً عتيداً - طرحه السوفسطائيون فى السون - لكل مشكلة . وإفقاذاً أكثر الأشياء إثارة للدهشة - الموجود فى الوجود - قد تم على أيدى فئة قليلة من الفلاسفة الذين بدءوا السير فى اتجاه هذا الذى هو أكثر الأشياء إثارة للدهشة : « أى » السوفون . وصاروا بذلك أولئك الذين « نزعوا » إلى « السوفون » ، والذين أيقظوا بنزوعهم الخاص الحثين إلى « السوفون » الذى ذكرناه من قبل على أنه الإنديجام « الهرمونيا » أصبح بذلك « أوريكسس » ، *ορεξις* حينئذ ، ونزوعاً *streben* إلى « السوفون » . الآن يبحث عن « السوفون » - الموجود

في الوجود. بحثاً صريحاً ، لأن الحب لم يعد انسجاماً أصيلاً مع «السوفون» بل نزوعاً خاصاً نحو «السوفون» ، ويصبح حب «السوفون» «فيلوسوفياً» . هذا النزوع يتحدد «بالايروس» (١) Eros .

هذا البحث النازع نحو «السوفون» ، نحو الـ «هن پانتا» ، نحو الوجود في الوجود ، يصبح الآن السؤال التالي : ما الوجود من حيث هو موجود ؟ . الآن فقط يصبح التفكير «فلسفة» . إن هرقليطس وبارمنيدس ما كانا بعد فيلسوفين . ولم لا ؟ لأنهما كانا أعظم المفكرين و«أعظم» هنا لا تعني تقويماً لعمل ما ، بل تدل على بعد آخر للتفكير ؛ فهرقليطس . وبارمنيدس كانا أعظم المفكرين بمعنى أنهما كانا على الدوام في انسجام مع «اللوغوس» أي : مع «الواحد (هو) الكل» (١٤) . والخطوة نحو الفلسفة - والتي مهدت لها النزعة السفسطائية - قام بها أولاً سقراط وأفلاطون . وبعد هرقليطس بحوان قرنين من الزمان ، جاء أرسطو وميز هذه الخطوة بالعبارة التالية : ونغضاً عن ذلك فإن ما بحث عنه منذ القدم . ولم يزل يبحث عنه الآن ، وسيبحث عنه إلى الأبد والذي فقد إلى الأبد هو : ما الوجود ؟ «تي تو أن» $\tau\acute{\iota} \tau\omicron \nu \acute{\alpha} \nu$ (الميتافيزيقا مقالة الزاى ، ف ١ ص ١٠٢٨ ب ، س ، س ٢) وعند الترجمة نقرأ هذه العبارة على النحر التالي : «وهكذا كان في القدم ، ويكون الآن ، وسيكون إلى الأبد ، السؤال عما هو الوجود ؟ هو السؤال الذي تنحو نحوه (الفلسفة) ، وتحقق المرة تلو المرة في الوصول إلى الإجابة عنه» (٢) .

(١) الحب عند اليونانيين . المترجم .

(٢) هذا تأويل ميدجر . المترجم .

الفلسفة تبحث عما هو موجود من حيث هو موجود . الفلسفة على طريق يفضي إلى وجود الموجود أى : إلى الموجود من جهة الوجود ويفسر أرسطو هذا بأن يضيف إلى سؤال : ما الموجود ؟ ، في العبارة السابقة ، التوضيح التالي : « وهذا ما تكونه الموجودية » ؛ وعند الترجمة نقرأ هكذا : « هذا (أى تى تو أن » ، الموجود) يعنى ما موجودية الموجود ؟ » ؛ فوجود الموجود يكمن في الموجودية . لكن هذه الموجودية - الأوسيا « οὐσία » يسميها أفلاطون « الأيديا » وأرسطو « الإنيرجيا » ἐνέργεια (الفعل) (١٥) .

ولم يعد من الضروري الآن أن نوضح على نحو أدق ما يعنيه أرسطو « بالإنيرجيا » ، وإلى أى مدى يمكن « للأوسيا » أن تتحدد « بالإنيرجيا » . ولا يهمنا الآن إلا أن نوجه انتباهنا إلى الطريقة التي بها يحدد أرسطو الفلسفة في ماهيتها ؛ ففي الكتاب الأول من « الميتافيزيقا » يضع العبارة الآتية : الفلسفة « معرفة نظرية بالمبادئ والعلة الأولى » (الميتافيزيقا ، الألف الكبرى ، ف ٢ . ص ٩٨٢ ب ، س ٩ بع) « ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητικῇ » والكلمة اليونانية (معرفة) ἐπιστήμη تترجم عادة على أنها « علم » . وهذه ترجمة مضللة ، لأننا شديدو الميل إلى نبد المفهوم الحديث « العلم » وهي ترجمة خطأ كذلك إذا فهمنا « العلم » بالمعنى الفلسفى عند « فشته » وشلنج وهيجل . إن كلمة « إبستمى » مشتقة من اسم المصدر « إبستامينوس » ἐπιστάμενος (المرء الذى يعرف كيف) . وهذا ما يسمى به الإنسان حينما يكون قادراً على شئ . وماهراً فيه (القدرة بمعنى المهارة) . (١٦) الفلسفة هي « إبستمى تيس » ἐπιστήμη τις

نوع من القدرة « ثيوريטיكى » (نظرى) θεωρητική قادر على النظر « الثيورين » ، أى قادر على توجيه النظر نحو شيء ما ، وتناول هذا الذى يتوجه نحوه النظر ، وأخذه فى الاعتبار . على هذا ، الفلسفة « إبستمى ثيوريטיكى » (معرفة نظرية) . لكن ما هذا الذى تتناوله الفلسفة فى نظرتها ؟ . (١٧)

أرسطو يحدد ماهية هذا الشيء عند ما يسمى الـ « پروتاى أرخياى » كاي آيتياى ، πρώται ἀρχαί καὶ αἰτία ، وقد ترجم هكذا : « المبادئ والعلل الأولى » . أى للوجود ، على هذا تكون المبادئ والعلل الأولى وجود الموجود ، ويبدو أن الوقت قد خان . بعد مضى ألفين وخمسمائة عام . لأخذ المشكلة التالية فى الاعتبار : ما الذى يفعله وجود الموجود بأشياء كهذه : « المبدأ » و « العلة » ؟ . فى أى معنى من المعانى يدرك الموجود ؛ بحيث إن أشياء كالمبدأ والعلة تتميز بطابعها الذى تطبعه على الوجود الموجودى للوجود ، وبأخذها إياه فى الاعتبار ؟

لكننا سنتنبه الآن إلى شيء آخر ، فعبارة أرسطو المذكورة آنفاً تبين لنا فى أى اتجاه يسير . منذ أفلاطون . هذا الذى سميناه « فلسفة » إنها تزودنا بمعلومات عما هذا . الفلسفة ؟ ؛ فالفلسفة نوع من القدرة معين ، يجعل من الممكن وضع الموجود موضع النظر ؛ بأن توجه النظرة نحوه ماهية الموجود ؛ من حيث هو موجود .

السؤال الذى يحد حديثنا بالحركة والقلق المشعورين ، والذى يبين الاتجاه الواجب اتباعه ؛ سؤال ما الفلسفة ؟ هذا السؤال قد أجاب عنه

أرسطو طليس . وعلى هذا فحديثنا لم يعد ضرورياً . إنه منته قبل أن يبدأ ، وسيكون الرد الفوري على ذلك قائماً على أساس أن عبارة أرسطو عن ماهية الفلسفة لم تكن بالإجابة الوحيدة عن السؤال . وفي أحسن الأحوال إن هي إلا إجابة واحدة بين عدة إجابات . ويستطيع المرء - بمعونة التعريف الأرسطي للفلسفة - أن يتمثل وأن يفسر كلا من التفكير السابق على أرسطو وأفلاطون والفلسفة اللاحقة لأرسطو ، ومع ذلك سيلاحظ المرء بسهولة أن الفلسفة نفسها ، والطريقة التي بها أدركت ماهيتها قد تغيرا في الألفي سنة اللاحقة لأرسطو تغيرات عديدة فمن ذا الذي أراد أن ينكر هذا ؟ . وفي نفس الوقت ينبغي مع ذلك ألا نتجاهل أن الفلسفة منذ أرسطو حتى نيتشه ظلت - ولا شك أن هذا بسبب تلك التغيرات التي حدثت خلال مجرى تاريخها - هي هي نفسها ؛ لأن التحولات ما هي إلا ضمان للقراءة والنسب فيها هي نفسها .

إننا ونحن نقول هذا لا نسلم على الإطلاق بأن التعريف الأرسطي تعريف صادق صدقاً مطلقاً ؛ فلم يكن - حتى داخل تاريخ الفكر اليوناني - إلا تفسيراً واحداً وخاصاً بالتفكير اليوناني والدور المنسوب إليه . ولا يمكن بأي حال من الأحوال تحويل التعريف الأرسطي للفلسفة تحويلاً يرجع به القهقري ؛ حيث تفكير هرقليطس . . . وبارمنيديس . وعلى العكس من ذلك التعريف الأرسطي للفلسفة هو من غير شك « نتيجة حرة » ، لفجر التفكير ، ويكون خاتمة . أقول « نتيجة حرة » ؛ لأنه لا يمكن تصور الفلسفات الفردية ، وعصور الفلسفة ؛ وقد انبثق بعضها من بعض انبثاقاً ضرورياً كضرورة العملية الجدلية .

ما الذى ينتج مما سبق لمحاولتنا - فى حديث - تناول السؤال ما الفلسفة ؟ . النقطة التالية هى أولى النقاط : ينبغى ألا تقتصر على تعريف أرسطو وحده ، ومن هذه النقطة نستنتج النقطة التالية : يجب أن نحى تعريفات الفلسفة السابقة على تعريف أرسطو واللاحقة له . ثم ماذا ؟ . بعد ذلك سترد هذه التعريفات كلها - بواسطة التجريد المقارن - إلى تعريف شامل . ثم ماذا ؟ . بعد ذلك سنصل إلى صيغة فارغة تناسب كل نوع من أنواع الفلسفة . ثم ماذا ؟ . بعد ذلك سنكون بعيدين عن الإجابة عن سؤالنا . لماذا وصلنا إلى هذا الحد ؟ لأننا بمسلكنا المذكور لا تفعل سوى أن نجمع - بمنهج تأريخى - التعريفات الموجودة ونحلها إلى صيغة عامة . وهذا كله يمكن القيام به بالفعل قياماً بارعاً إلى حد كبير ، وذلك بمعونة تحقيقات دقيقة . لكن لن يتيسر لنا - ونحن نقوم بذلك - أن ندخل فى الفلسفة دخولا يتيح لنا تأمل ماهيتها . صحيح أن تلك الطريقة نحصل بمقتضاها على معارف متنوعة وعميقة . بل ونافعة عن كيفية ظهور الفلسفة فى مجرى التاريخ . لكننا على هذا الطريق لن نستطيع الوصول إلى إجابة حقيقية أى شرعية عن سؤال : ما الفلسفة ؟ ؛ ذلك أن الإجابة لا تكون إلا إجابة متفلسفة أى تتفلسف — من حيث هى استجابة — فى ذاتها . لكن كيف يتأتى لنا فهم هذه العبارة ؟ ، كيف يمكن لإجابة ما — من حيث هى استجابة — أن تتفلسف ؟ . سأحاول الآن أن أوضح ذلك توضيحاً مؤقتاً بتقديم عدة اقتراحات قليلة ؛ فالذى نقصده ونعنيه سيبد حديثنا بقلق متجدد على الدوام ، بل وسيكون محكاً لتحديد ما إذا كان حديثنا سيصبح حديثاً فلسفياً على الحقيقة . وليس هذا فى مقدورنا بأى حال من الأحوال .

متى تكون الإجابة عن سؤال : ما الفلسفة إجابة متفلسفة ؟ . متى تفلسف ؟ . من الواضح إننا لا نكون كذلك إلا عند ما ندخل في حديث مع الفلاسفة . وهذا يتضمن أننا نتباحث معهم فيما يتكلمون عنه . وهذا التباحث المتبادل خلال ما يهم الفلاسفة على الخصوص هما متجدداً بوصفه هو هو دائماً "Selbe" ما هو إلا التكلم $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\upsilon$ بوصفه حواراً $\sigma\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\alpha\iota$ وهل يكون الحوار جدلاً بالضرورة ، ومتى يكون ذلك ؟ . لنضع السؤال قائماً :

إن التباحث مع الفلاسفة فيما يقولونه ، وفيما يعنيه قولهم ، أى : فيما يتكلمون عنه ، شيء مختلف تمام الاختلاف عن تحديد آراء الفلاسفة ، ورصدها .

وعلى هذا فإذا سلمنا بأن وجود الموجود يستثير الفلاسفة إلى الحد الذى يُقررون معه ماهية الموجود من حيث هو موجود ؛ فلا بد لحديثنا مع الفلاسفة أن يستثيره كذلك وجود الموجود . حتم علينا إذن أن نقابل — خلال تفكيرنا — الفلسفة على الطريق الذى عليه تسير . ولا بد لكلامنا أن يستجيب إلى هذا الذى يستثير الفلاسفة . فإذا كانت هذه الاستجابة موفقة بالنسبة لنا فعندئذ نجيب عن سؤال ما الفلسفة إجابة أصيلة . إن الكلمة الألمانية Antworten (يجيب) لا تعنى فى الحقيقة إلا entsprechen (يستجيب) . والإجابة عن سؤالنا لا تستنفد فى تقرير يجيب عن السؤال بتحديد ما نفهمه من مفهوم « فلسفة » . إن الإجابة ليست رداً بقدر ما هى استجابة تستجيب إلى وجود الموجود . ونحن نحب مع ذلك أن نعرف فى نفس الوقت ما يكون الخاصية المميزة للإجابة بمعنى الاستجابة . لكن كل شيء يعتمد

أول ما يعتمد على حصولنا على الاستجابة قبل أن نقيم نظرية عنها .

الإجابة عن سؤال ما الفلسفة ؟ تتمثل في استجابتنا إلى ما تنحو الفلسفة في سيرها نحوه . وهذا الذي تنحو نحوه في سيرها هو وجود الموجود ؛ ففي مثل هذه الاستجابة نستمتع منذ البدء إلى ما قد قالته الفلسفة لنا . الفلسفة أى « الفيلسوفيا » حسب ما يفهمه اليونان منها . وهذا هو السبب فى أننا لا نحصل على الاستجابة أعنى على الإجابة عن سؤالنا إلا عندما نبقى فى حديث مع هذا الذى يسلمنا إليه تراث الفلسفة أى يحمرنا . إنما لا نجد الإجابة عن سؤال ما الفلسفة ؟ فى العبارات التاريخية ، بل نجدها فى التماور مع ما قد سلم إلينا بوصفه وجود الموجود . (١٨)

وهذا الطريق المؤدى إلى الإجابة عن سؤالنا ليس بالطريق النابذ للتاريخ ، ولا المنكر له ، بل هو اكتساب لما قد سلم إلينا عبر التاريخ ، وتشكيل له . ومثل هذا الاكتساب للتاريخ هو ما نعنيه بمصطلح « التهديم » ، "Destruktion" . وقد يذنت بوضوح معنى هذا المصطلح فى كتاب « الوجود والزمان » (بند ٦) . و « التهديم » لا يعنى التحطيم ، بل يعنى التفكيك والتصفية ، والتنحية جانباً للتقريرات التاريخية البحتة عن تاريخ الفلسفة . « التهديم » يعنى أن تفتح آذاننا ، أن نجعل أنفسنا منفتحين لما يحدثنا به التراث من حيث هو وجود الموجود . وبلاستماع إلى هذا الحديث نحصل على الاستجابة .

لكن بينما نقول هذا الكلام يظهر الشك التالى : هل هناك بُد من أن تقوم بمجهود للوصول إلى استجابة مع وجود الموجود ؟ ألسنا نحن

معشر البشر في مثل هذه الاستجابة من قبل ؛ لا يحكم الواقع فقط
de facto بل يحكم طبيعتنا كذلك ؟ ، أوليست هذه الاستجابة هي
العلامة المميزة لاهيتنا ؟ .

إنها الحقيقة الواقعة . لكن لو كان ذلك صحيحاً فلن يعود في مقدورنا
عندئذ أن نقول : حتم علينا أن نحصل أولاً على هذه الاستجابة ومع
ذلك نحن على صواب في قولنا ذلك ؛ لأنه بما لا شك فيه أننا على الرغم
من بقاءنا دائماً أبداً في استجابة إلى وجود الموجود فنادرأ ما تنبّه إلى
نداء الوجود . إن الاستجابة إلى وجود الموجود لتظل بدون شك
مستقرنا "Aufenthalt" على الدوام . لكنها لا تصبح موقفاً Verhalten
نعتقه إلا في أوقات نادرة فقط . وعندما يتحقق ذلك نستجيب حقاً إلى
هذا الذي يهم الفلسفة ؛ والذي هو على الطريق المؤدى إلى وجود
الموجود . الفلسفة هي الاستجابة إلى وجود الموجود ، بيد أنها لن تكون
كذلك إلا عندما تتحقق هذه الاستجابة بالفعل وتكشف بالتالي عن نفسها
وتنشر هذا الانكشاف . إن هذه الاستجابة تحدث بطرق مختلفة ، تبعاً
لكيفية نداء الوجود ، وتبعاً لما إذا كان هذا النداء مسموعاً هو أو غير
مسموع ، وتبعاً لما إذا كان المسموع منطوقاً هو أو غير منطوق . وفي
مقدور حديثنا هذا أن يمنحنا الفرصة اللازمة لأن تتأمل هذه النقطة .

وما سأحاوله الآن ليس إلا أن أقدم للحديث بمقدمة أود أن أحولها
إلى الوراثة ؛ حيث عرضنا لقول « أندريه جيد » عن « العواطف الجميلة »
« فالفيوسوفيا » ، إن هي إلا استجابة متحققة تحقّقاً صريحاً ، تنطق بقدر
ما تأخذ في اعتبارها نداء وجود الموجود . إن الاستجابة لتضئ إلى
صوت النداء . وما ينادينا بوصفه صوت الوجود يستحضر استجابتنا

ويستدعيها . « الاستجابة » ، إذن معناها « التحدد » ، “être disposé” بما يأتي عن وجود الموجود . والكلمة الفرنسية “disposé” تعني حرفياً الوضع المنفصل المكشوف ، وبهذا يكون على ارتباط بما هو كائن ؛ فالوجود بما هو موجود يحدد الكلام على نحو من شأنه أن يجعل اللغة تتناغم مع وجود الموجود ، الاستجابة ضرورية وهي متناغمة على الدوام ؛ وليس ذلك عرضاً ، ولا بالاتفاق ، إنها في تناغم . وعلى أساس التناغم وعلى أساس التناغم فقط ، تحصل الاستجابة على دقتها ، وعلى نغمتها .

والاستجابة بوصفها متناغمة مع النداء ، ونغمية ، لا تكون في الحقيقة إلا في نغم Stimmung من خلاله يتكيف موقفنا تبعاً لهذه الطريقة أحياناً ، ولتلك الطريقة أحياناً أخرى . إن النغم — مفهوماً بهذا المعنى — ليس بموسيقى مصاحبة لأحاسيس عرضية تصاحب الاستجابة فقط ؛ لأننا إذا ميزنا الفلسفة بأنها استجابة متناغمة مع النداء فنحن لا نريد على الإطلاق أن نسلم التفكير إلى تقلبات العواطف وتغيراتها العرضية ، بل بالأحرى المراد هنا هو تعيين أن كل دقة في اللغة إنما هي قائمة في تحدد من تحددات الاستجابة . والاستجابة بمعنى الانتباه إلى النداء .

وفضلاً عن ذلك كله الإشارة إلى التحدد الأساسي للاستجابة ما هي بالكشف الحديث ؛ فالمفكران اليونانيان أفلاطون وأرسطو قد وجها الانتباه إلى أن الفلسفة والتفلسف يرجعان إلى بعد من أبعاد الإنسان . نسميه « النغم » ، (بمعنى التناغم والنغمية) .

يقول أفلاطون : (تيتاتوس ص ١٥٥ د) « الدعشة هي «الباتوس» ،

πρότος (الحال) الذى يميز الفيلسوف حقاً ، وليس للفلسفة من مبدأ سواء .

الدهشة من حيث هي « باثوس » (حال) هي « الأرخيه » ἀρχή (المبدأ) للفلسفة . ويجب علينا أن نفهم الكلمة اليونانية « ارخيه » فى معناها الأكمل ؛ إنها تسمى ذلك الذى منه ينبع شيء . لكن « هذا الذى منه » ينبع الشيء لا يطرح ظهرياً أثناء عملية التقدم والتطور ، بل « المبدأ » يصبح بالآخرى ما يعبر عنه الفعل اليونانى « ارخين » ἀρχεῖν أى ذلك الذى يسود ؛ « فحال » الدهشة على هذا لا يقف فى بداية الفلسفة كما يسبق غسل اليدين عملية الجراح . الدهشة تحمل الفلسفة وتنظمها .

ويقول أرسطو بنفس المعنى (الميتافيزيقا . مقالة الألف الكبرى ف ٢ ص ٩٨٢ ف ١٢ ن) : « من خلال الدهشة بدأ الناس — الآن وفى أول الامر — يتفلسفون (بحيث إن التفلسف منها صدر ، ومجراه بها تحدد) » .

إنه من السطحية بمكان ، فضلاً عن أنه من الخروج على الروح اليونانية بمكان أيضاً ، اعتقادنا أن افلاطون وأرسطو لم يحددا هنا الدهشة إلا على أنها سبب التفلسف ، فلو كانا من أتباع هذا الرأى حقاً لما زادت الدهشة عن أن تكون مجرد اندهاش الناس فى وقت أو آخر بالوجود على الخصوص وبالموجود ، فدفعتهم هذه الدهشة ، وبدءوا فى التفلسف . لكن بمجرد ما تقدمت الفلسفة فى سيرها أصبحت الدهشة ، من حيث هي قوة محركة ، شيئاً لا ضرورة له ؛ ولهذا اختفت .

وكان من الممكن أن تحتقن ؛ لأنها كانت مجرد دافع فحسب . ومهما يكن من شيء فالدهشة هي « أرخيه » (مبدأ) — إنها تسرى في كل خطوة من خطوات الفلسفة . الدهشة « پاثوس » (حال) . ونحن نترجم عادة « پاثوس » بـ « حال » ، أى فورة من فورات العاطفة ، لكن كلمة « پاثوس » مرتبطة بالفعل اليونانى « پاسخين » πασχειν يعانى ويكابد ويخبر ويتناغم مع . ونحن نخاطر — كما هو الحال دائماً في مثل هذه الحالات — لو ترجمنا « پاثوس » بكلمة « نغم » التى بها نغنى التناغم والنعمية . ولكن ليس لنا بد من المخاطرة بهذه الترجمة ؛ لأنها هى وحدها التى تحفظنا من الوقوع فى تصور من تصورات علم النفس الحديث لكلمة « پاثوس » . وإذا فهمنا « الباثوس » على أنه « نغم » (متحد) فى مقدورنا كذلك أن نميز به الدهشة على نحو أكثر دقة ؛ فى الدهشة « تقف مع أنفسنا » être en arrêt نحن نفرع إليها من الموجود ، نفرع منه ؛ لأنه كذا ، وليس غير ذلك ، والدهشة لا تستنفد فى هذا الفرع من وجود الموجود ، بل هى هو بوصفه هذا الفرع وهذا التوقف . وفى نفس الوقت الاتزاع منه ، والتعلق به ، أى هذا الذى يُتراجع عنه . الدهشة هى التحدد الذى فيه ومن أجله يتكشف وجود الموجود . الدهشة هى التناغم الذى من خلاله قيض للفلاسفة اليونانيين التجاوب مع وجود الموجود .

وتمت نغم آخر مختلف تمام الاختلاف جعل التفكير يقرر أن يسأل بطريقة جديدة السؤال التقليدى عما هو الموجود من حيث هو موجود . وبهذا يبدأ عصر جديد فى الفلسفة ؛ فديكارت فى « تأملاته » لم يسأل فقط وأولاً : ما الموجود (تى تو أن) من حيث هو موجود ؟

بل يسأل عن ذلك الموجود الذي هو الموجود حقاً "ens certum" ويرى ديكارت أن ماهية الـ *certitudo* قد خضعت عبر الزمان لتحولات شتى ؛ لأنه في العصور الوسطى لم يكن يعنى الـ "certitudo" اليقين ، بل يعنى التعريف الثابت لموجود من حيث هو موجود . الـ "certitudo" هنا لا يزال مرادفاً (للماهية) *essentia* ومن جهة أخرى إن ما هو موجود عند ديكارت يقاس في الحقيقة بطريقة أخرى ؛ فبالنسبة له يصبح الشك ذلك النغم الذي فيه يهتز التناغم مع الموجود الحق "ens certum" أى الموجود اليقيني . إن الـ "certitudo" ليصبح دعامة للوجود بما هو موجود "ens qua ens" تنتج عن عدم إمكان الشك في الأنا موجود بالنسبة إلى أنا الإنسان (*Cogito ergo sum*) ومن ثم تصبح «الأنا» هي الذات *sub-jectum* على الأصالة ، وبالتالي تدخل طبيعة الإنسان لأول مرة نطق الذاتية بمعنى «الأنا» . ومن التناغم مع هذا الـ "certitudo" اكتسبت لغة ديكارت نغمية الإدراك الواضح والمتميز "clare et distincte percipere" ونغم الشك هو الرضا الإيجابي باليقين . ومن ثم صار اليقين الصورة المحددة للحقيقة . إن نغم الثقة في يقين المعرفة المطلق ، والذي يمكن الحصول عليه ، في كل العصور هو «!باثوس» ، وبالتالي «الأرخيه» (المبدأ) للفلسفة الحديثة .

لكن إذا كنا نتكلم على هذا النحو فعلى أى شيء تعتمد «التيلوس» ؟ (الغاية) للفلسفة الحديثة ؟ أى التي تستهدفها إن كان علينا أن نتحدث عن شيء كهذا ، وهل هذه الغاية محددة بنغم آخر ؟ ، وأين

ينبغي أن نبحت عن تمام الفلسفة الحديثة ؟ ، أعند هيجل أم الأفضل عند شلنج في فلسفته المتأخرة ؟ ، وماذا عن ماركس ونيشه ؟ ، هل أخرجنا من تيار الفلسفة الحديثة ؟ ، إن لم يكن الأمر كذلك فكيف نحدد مكانهما ؟ .

إن الأمر ليبدو لنا كما لو كنا لا نضع إلا أسئلة تاريخية . لكننا في الحقيقة نضع مستقبل ماهية الفلسفة في الاعتبار . إننا نحاول أن نستمع إلى صوت الوجود . فإلى أى نوع من النغم أدى هذا الصوت بالتفكير المعاصر ؟ ، من العسير علينا أن نعطي على هذا السؤال إجابة لها معنى واحد . لكن من المظنون أن نمت نغمة أساسية تسرى . وهي تظل مع ذلك محجوبة عنا . وهذا يدل على أن تفكيرنا المعاصر لم يعثر بعد وبوضوح على طريقه الفريد المميز . إننا لم نصل إلا إلى هذا : نغمات للتفكير متعددة . الشك واليأس من ناحية ، ومن ناحية أخرى اعتناق أعمى لمبادئ غير محصاة ، يصارع بعضها بعضاً . الخوف والقلق اختلطاً بالأمل والثقة . وهناك اعتقاد غالب وشائع بأن التفكير — وقد صار ضرباً من ضروب الإحصاء والتبثيل الاستدلالي — تم له التحرر من أى نغم تحرراً كاملاً ، لكن حتى برودة الإحصاء ، وحتى دقة التخطيط هما خاصيتان يميزتان للتناغم مع النداء . وليس هذا حسب بل إن الفعل الذى حفظ نفسه حراً من كل تأثير للانعقالات ، متناغم — بوصفه عقلاً — مع الثقة في البرهان الرياضى المنطقي لمبادئه وقواعده .

الاستجابة المكشوفة التى تستجيب لنداء وجود الوجود والمعتقة اعتقاداً صريحاً هي الفلسفة . ونحن لا نصبح عارفين بالفلسفة إلا عندما

تتعلم كيف وفي أية طريقة تكون . إنها تكون في طريقة الاستجابة التي تتناغم مع صوت وجود الوجود .

هذه الاستجابة كلام . إنها في خدمة اللغة ، وما يعنيه هذا الذي نقوله صعب علينا اليوم فهمه ؛ لأن تصورنا الجارى للغة قد خضع لتغيرات غريبة . وكنتيجة لذلك ظهرت اللغة كأنها أداة للتعبير . وأصبح بالتالى من الأصوب القول بأن اللغة في خدمة التفكير ، لا القول بأن التفكير - من حيث هو استجابة - في خدمة اللغة . (١٩) هذا فضلا عن أن التصور الجارى للغة بعيد كل البعد عن تجربة اليونانيين اللغوية ؛ فبالنسبة إلى اليونانيين تنكشف ماهية اللغة على أنها « لوغوس » ، لكن ما الذى يعنيه « اللوغوس » و « اللجين » $\lambda \acute{\epsilon} \gamma \epsilon \iota \nu$ ؟ لم تتوصل إلا اليوم وعلى نحو بطيء ، وخلال التفسيرات المتعددة « اللوغوس » إلى إدراك ماهيتها اليونانية لمحا . ومع ذلك لا نستطيع أن نرجع من جديد إلى هذه الماهية للغة ، ولا حتى أن نعتقها ، وربما وجب علينا بدلا من ذلك أن ندخل في محادثة مع تجربة اليونانيين اللغوية ، من حيث هي « لوغوس » . لماذا ؟ ؛ لأنه بدون اعتبار كاف للغة ، لن نعرف حقاً ما الفلسفة بوصفها استجابة مميزة ، ولن نعرف كذلك ما هي الفلسفة بوصفها طريقة للقول متميزة .

لكن بما أن الشعر — إذا قارناه بالتفكير — هو في خدمة اللغة على نحو متميز ، ويختلف كل الاختلاف ، فحديثنا الذى يتبع تفكير الفلسفة يودى بالضرورة إلى مناقشة العلاقة بين التفكير والإبداع الشعرى ؛ فتمت بين الإثنين صلة قرابة خفية ؛ لأنهما مولعان بخدمة اللغة ،

وعليها موقوفان . ومع ذلك توجد بينهما في نفس الوقت هوة ، لأنهما
« يسكنان على جباين منفصلين عن بعضهما أشد الانفصال وأوسع » (١)
والمطلب الآن قد يكون بأن نقصر حديثنا على السؤال عن الفلسفة
وهذا انقصر لا يكون ممكناً ، ولا حتى ضرورياً ، إلا إذا كانت الفلسفة
ليست بالمعنى الذي عرضناه الآن في الحديث ، أي استجابة تحمل وجود
الموجود على القول .

وبعبارة أخرى إن حديثنا لا يستهدف إلى تقرير برنامج محدد
وثابت ، بل يود أن يسعى إلى تهيئة أولئك الذين يريدون المشاركة ،
تهيئتهم لاجتماع يدعون إليه ما نسميه : وجود الموجود ، ونحن بهذه
التسمية نضع في الاعتبار ما سبق أن قاله أرسطو :

« إن وجود الموجود يتبدى على أنحاء شتى » (٢) .

τὸ ὄν λέγεται πολλοχῶς

(١) Hödelin, Patmos (الترجمة الفرنسية) .

(٢) « الوجود والزمان » بند ٧ ب .

تعقيبات على « ما الفلسفة »

(١) يرى هيدجر أن الفلسفة ينبغي أن تكون نهجاً في الحياة تنهجه ، لا مجرد تأملات عقلية في مشاكل الوجود ، وهذا التصور للفلسفة هو تصور الوجوديين عامة ، ويسبرز خاصة ؛ يقول يسبرز : « الفلسفة فاعلية عملية practical activity بها أحاول سبرغور الوجود ، ووجودي الخاص ، وما هي بالتفكير المحايد ، الذي يدرس — بعدم اكتراث — موضوعاً ما من الموضوعات ،

Jaspers : "On my Philosophy" in Kaufmann's "Existentialism from Dostoevesky to Sartre", p. 138.

وهذا التشابه بين هيدجر ويسبرز في النظر إلى الفلسفة ، على أنها فاعلية عملية ، أو نهج في الحياة أى باختصار على أنها تفلسف ، ينكره « فالتركا وفان » ؛ فهو يقول « إن هيدجر يؤكد في كل كتاباته أهمية الأسئلة لا الأجوبة ، أهمية التفكير لا النتائج ، لكنه على العكس من يسبرز — الذي يتفق معه في النقطة السابقة — لا يتحدث عن — التفلسف — بل عن « كون الإنسان على الطريق ،

Kaufmann, W., "From Shakespeare to Existentialism", Anchor Books, p. 302.

والحق أن لا اختلاف بينهما على الإطلاق؛ فالهدف من سؤال هيدجر : ما الفلسفة ؟ هو كما قال أن « تفلسف » .

والوجوديون بهذه النظرة إلى الفلسفة هم أقدر الفلاسفة المعاصرين

جميعاً مغالبة لروح التخصص ، التي تسود بعض النحل الفلسفية بحيث
تنظر بمقتضاها إلى الفلسفة ، كالأو كانت « صنعة » مهمتها الوحيدة تحليل
اللغة . ولا شأن للفيلسوف عندها بالوجود ومشاكله لأن هذا — كما
يقولون — من اختصاص العلماء .

(٢) يفرق هيدجر بين ضريين من التعريف : أولهما يتكلم عن
الموضوع المراد تعريفه أى يدور حوله ، والثانى يدخل فيه مباشرة
أى يتغذ إلى صميمه ، وهى تفرقة تذكرنا ببرجسون عندما ميز بين
معرفة الشيء « من الخارج » ، وأخرى « من الداخل » .

لكننا نلاحظ أن تلك التفرقة يضعها هيدجر فى اعتباره على
النوام ، ففى بحثه « ما الميتافيزيقا » ؟ (سنة ١٩٢٩) يقول ما نصه :
« ما الميتافيزيقا ؟ » . سؤال يفضى بالمرء إلى أن يتوقع حديثاً عن
الميتافيزيقا . وما هذا بمقصودنا ؛ لأننا سنتناول بالحديث — على العكس
من ذلك — سؤالاً ميتافيزيقياً محدداً يدخلنا مباشرة فى الميتافيزيقا ؛
فهذه الطريقة ، وبهذه الطريقة وحدها نستطيع حقاً أن نجعل الميتافيزيقا
تتحدث نيابة عن نفسها .

Heidegger : "What is Metaphysics?" in Brock's "Existence and Being", Vision Press, p. 355.

(الخطوط الموضوعية تحت حرفى دى ، و د عن ، إضافة من عندنا)

(٣) اختلفت الترجمات الإنجليزية والفرنسية فى ترجمة المصطلح
الألماني "Wesen" ؛ ففى الإنجليزية "nature" ، وفى الفرنسية "être"
والترجمة الإنجليزية أضبط من الفرنسية ، إذا فهمنا كلمة « طبيعة » بمعنى

الماهية أو الجوهر . هذا فضلاً عن أن الترجمة الفرنسية تستخدم لفظاً واحداً هو "être" للدلالة على لفظين ألمانيين مختلفين هما "Wesen" ، "Sein" وهذا خلط في الترجمة غير مقبول .

(٤) يقصد هيدجر من هذه العبارة أن في الأمر دوراً أى أن العقل يتوقف على الفلسفة ، والفلسفة تتوقف بدورها على العقل .

(٥) يفرق هيدجر — شأنه شأن يسبرز — بين التاريخي "historisch" والتاريخي "geschichtliche" فالتاريخي صفة لمجموعة من المعلومات عن أحداث ماضية ، ترتبط فيما بينها ارتباطاً زمنياً متعاقباً . أما التاريخي فصفة نطلقها على الأمور التي نستشعر حضورها في وعينا ؛ فهي — حتى ولو كانت ماضية — كائنة وستكون دائماً أبدأ لأنها حية . لكن على الرغم من اتفاق هيدجر ويسبرز على التفرقة بين التاريخي والتاريخي ؛ فإنهما يختلفان في فهم المقصود بالتاريخي ؛ فالوعي التاريخي عند هيدجر معناه أن الوجود الإنساني يكشف نفسه باعتباره زمانية متناهية مآلها إلى الموت . أما الوعي التاريخي عند يسبرز فعناه أن الأبدى يكشف نفسه للإنسان الزماني

Loewenstein : "Judaism in Jaspers Thought", in Schilpp's "Jaspers", New York, p. 649.

(٦) يقصد هيدجر أن الفلسفة هي بمثابة إفراز يوناني خالص لأنها كانت شغل العالم اليوناني الشاغل ، وبالتالي ما كان في مقدور أى عالم آخر غير العالم اليوناني أن يخلق الفلسفة . ونستطيع أن ندخل عالمنا العربي ضمن الحضارة الغربية الأوروبية ؛ لأن التراث الفلسفي اليوناني اتقل إليه ، وشكل تفكير فلاسفته العرب .

(٧) العبارة التالية : تسليم التراث إن هو إلا تحرير
 "überliefern ist ein Befrein" قد تفهم على نحوين : أولها هو
 الذى يكون من جهة المسلم ؛ فنسلم التراث يتخلص منه أن يتحرر
 من قيوده . وهذا النحو من الفهم — وإن اتفق مع الفهم العام —
 إلا أنه لا يتمشى فى اعتقادنا مع الذى يقصده هيدجر ، وهو النحو
 الثانى ذلك الذى يكون من جهة المسلم للتراث ؛ فبالتراث يتحرر
 الإنسان ولا يتقيد ، والحق أن هيدجر أمين فى هذا لمنهج أستاذه
 هوسرل الذى نادى بتفسير نصوص فلاسفة الماضى وأفكارهم تفسيراً
 يحياها ؛ فعند هيدجر : « أن من ينغمس فى التراث الفلسفى انغماساً
 يتيح له أن يفهم تفكير واحد من فلاسفة الماضى الكبار — كما لو كان
 تفكيره هو ، وأن يتفلسف معه كما لو كان فى حوار معه ، وينقده بالتالى
 نقداً بناءً ، هو وحده القادر على أن يطور مشاكل الفلاسفة تطويراً أصيلاً
 جديراً بأن يتأمله المعاصرون له ، والخلف من بعده على السواء » .

Brock, W., "Existence and Being", p. 21.

وهذا الفهم للتراث لا يختلف عن فهم يسبرز ، فقد قال فى مقال له
 عن تطور فلسفته تحت عنوان فرعى « جعل التراث تراثاً » ما نصه :
 « إن أسئلتنا وأجوبتنا مشروطة إلى حد ما بالتراث التاريخى الذى نحن
 فيه موجودون ... ؛ فمضمون حقيقتنا يعتمد على تمثّلنا للأساس التاريخى
 ذلك أن قدرتنا على الخلق تكمن فى قدرتنا على إعادة توليد الأفكار التى
 سلبت إلينا عبر التاريخ ، وكلما انغمسنا فى ظروف العصر وملابساته
 استمعنا بوضوح إلى صوت الماضى ، واستشعرنا جلاله وتآلقه ... إن
 الفلسفة لتمتحن وتميز بالطريقة التى بها تمثل تاريخها ، ويدعونا أن

حقيقة الفلسفة المعاصرة تتجلى في إحياء الأفكار القديمة أكثر مما تتجلى في صياغة المفاهيم الجديدة .

Jaspers : "On my Philosophy", p. 133-134.

إذن موقف هيدجر ويسبرز من التراث متشابه ، ولا اختلاف بينهما كما ادعى هاينان الذى قال : « إن هيدجر أراد أن يتخلص من التراث الفلسفى للغرب تحلصاً تاماً ، كي يخلق نفسه خلقاً جديداً أصيلاً ، على العكس من يسبرز الذى كان موقفه أحكم فلم يرفض التراث ، بل أراد أن يصوغ مشاكل الفلسفة الخالدة صياغة جديدة »

Heinemann : "Existentialism and the Modern Predicament", Harper Torchbooks, p. 182.

هذا فضلاً عن أن هيدجر يقول ما نصه في ما الفلسفة ؟ « وهذا الطريق المؤدى إلى الإجابة عن سؤالنا ليس بالطريق النابذ للتاريخ ، ولا المنكر له ، بل هو اكتساب لما قد سلم اليئاءبر التاريخ ، وتشكيل له ، ومثل هذا الاكتساب للتاريخ هو ما نعبه بمصطلح «التهديم Destruction» ، والتهديم لا يعنى التحطيم ، بل يعنى التفكيك والتصفية ، والتنجية جانباً للقريرات التاريخية البهتة عن تاريخ الفلسفة . « التهديم ، يعنى أن تفتح آذاننا ، أن نجعل أنفسنا منفتحين لما يحدثنا به التراث من حيث هو وجود الوجود . وبالإستماع إلى هذا الحديث نحصل على الإستجابة ... »

(٨) Die Frage ist eine geschichtliche. d.h. geschick-
liche Frage.

هنا يلعب هيدجر — كعادته — بالألفاظ ، فيريد أن يثبت أن

السؤال التاريخي سؤالاً مبصرياً . . سؤال حياة أو موت ، لمجرد اشتراكهما في الجذر (اشتراك الكلمتين : تاريخ ومصير) .

(٩) "Dasein" مصطلح ألماني شائع في اللغة الفلسفية ، وعند هيدجر بالذات . وقد ترجمه « هنري كوربان » ، بـ « الحقيقة الإنسانية "réalité humaine" » . وقد اعترض « بيرولي "Biraulet" » على هذه الترجمة ؛ ذلك أنها لا تحمل المعنى الأنطولوجي الذي قصده هيدجر « فالإنسان عنده هو « الدازين » . والدازين ليس هو الإنسان » . واقترح كلمة « حضور presence » ، ترجمة للدازين . ووافق عليها « اليرشابل » ، وقال : إنها تبدو أكثر دلالة على « دازين » ، « الوجود والزمان » .

Chapelle, A., "L'ontologie phénoménologique de Heidegger", Editions Universitaires, p. 13.

ولئن صح بالنسبة لدازين « الوجود والزمان » ، أن ترجمه « بحضور » ، فإنه لا يصح بالنسبة لدازين « ما الفلسفة ؟ » ، الذي لم يرد إلا في هذا الموضع فقط ، فن خير المستساغ أن نقول « حضورنا الغربي — الأوروبي » ، و « حضور العالم اليوناني » . والأقرب إلى الدقة — ولا أقول الدقيق — أن نقول « وجودنا الغربي — الأوروبي » ، و « وجود العالم اليوناني » ، على الرغم مما في هذه الترجمة من خلط بين الدازين و « الزاين Sein » .

(١٠) الواقع أن هيدجر حق في تفسيره هذا ، لأن من الظواهر الملفتة للنظر أن سؤال : ما الفلسفة ؟ ، لم يطرحه الفلاسفة طرْحاً صريحاً إلا في عصرنا الحاضر ، حيث خطر العلم يهدد وجود الفلسفة . فهيدجر ويسبرز ، وجورج مور ، وأورتيغا إى غاسيه وغيرهم ويمألون

ويؤلفون الكتب عن : ما الفلسفة ؟ . أما الفلاسفة القدماء والمحدثون فلم يسألوا على نحو صريح ، ما الفلسفة ؟ ، لأنها كانت أمراً مسلماً به ، وليست مهددة بخطر ، وحيث علاقة الناس بها قوية وثيقة .

(١١) هنا يختلف هيدجر عن غالبية المؤرخين الذين يميلون إلى الظن بأن فيثاغورس هو أول من صاغ كلمة " فيلوسوفوس " . والحق أن مخالفة هيدجر لهؤلاء المؤرخين — وهو العمدة في فلسفة السابقين على سقراط — تستثير التساؤل ، إذ أنه يميل إلى " الظن " ، أيضاً بأن هرقليطس هو أول من صاغ كلمة " فيلوسوفوس " ، فـ" هو المرجح الذي جعل هيدجر يميل إلى هذا الظن دون ذلك ؟ " . أغلب الظن عندما أن قول هرقليطس " باللوغوس " ، و " بالواحد (هو) الكل " ، — وهو مدار اهتمامه وتحليله — جعله لا يقف عند تمحيص هذه النقطة ، وجعله يميل إلى ظن — حتى ولو كان غير ثابت من الناحية التاريخية — يخدم غرضه في أن الفيلسوف هو الذي يتحدث كما يتحدث اللوغوس ، وينسجم معه ، ويستجيب إلى وجود الموجود .

(١٢) كلمة " لوغوس " ، اليونانية اختلف الباحثون في ترجمتها ، فكاثلين فريمان ترجمها بالقانون " Law " ، وجون برنت بالكلمة word ، وكارل پوپر بالعقل reason وهي الترجمة الأرجح في نظرنا .

(١٣) " الواحد (هو) الكل " ، جزء من الشذرة الأولى لهرقليطس ونصها : " إن لم يسمعوني واستمعوا إلى " اللوغوس " ، فسيكون من الصواب أن نقول بما يتفق والحكمة أن الواحد هو الكل " .

وتمت اختلاف بين الباحثين حول المقصود من كلمة «لوعوس» في هذه الشذرة ، «فجون برنت» يذهب إلى أنها تعنى كلام هرقليطس الذاتى الشخصى ، وقد استند — فى إثبات رأيه — على الطريقة المتبعة فى الكتابة آنذاك . فبدلاً من أن يكتب هرقليطس عنواناً لشذرته ، كتب الصيغة التالية — كما هى عادة الكتاب فى عصره — : «هرقليطس الأفسوسى ، ابن يلسون ، يتكلم كما يلى : ... » . فإذا كان ذلك صحيحاً ، وإذا كان «سكستوس امبريقوس» صادقاً فى قوله بأن الشذرة التى ذكرناها هى الأولى التى تلت مباشرة الصيغة السابقة . فكلمة «لوعوس» فيها تكون — بناء على هذا — مرتبطة بالفعل يتكلم ، «ليجين» السابق .

لكن «فيليب ويلرايت» — وهو أحد المتخصصين فى فلسفة هرقليطس — يعترض على تفسير «برنت» ويذهب إلى أن كلمة «لوعوس» تدل على «آخر» موضوعى ترنسندنتالى . ويعتمد على مقاله «سكستوس امبريقوس» فى شرح الشذرة الأولى ، فهو يقول : «فى هذه الشذرة يذهب هرقليطس إلى أننا نعمل ونفكر من خلال المشاركة فى اللوعوس الإلهى .. معيار الحقيقة . إننا ننطق بالحق عندما نشأرك فى هذا العام» (اللوعوس) . وتقع فى الخطأ عندما نعتد على خبرتنا الخاصة . ويرى «ويلرايت» أنه يمكن إلقاء الضوء على هذه المشكلة بفضل شذرة من شذرات كاتب للكوميديا كان معاصراً لهرقليطس ويدعى «إبيخارمس» "Epicharmus" يقول فيها : «اللوعوس يدفع الناس . ويحفظهم دائماً على الصراط المستقيم ، فلدى الإنسان القدرة على الإحصاء ، لكن هناك أيضاً اللوعوس الإلهى ، فالاستدلال منبثق من اللوعوس الإلهى الذى يمد كل إنسان بمسلك

حياته . . ويتهى «ويلرايت» إلى القول بأن هرقليطس ينظر إلى كلمة «لوغوس» على أنها تشير إلى الحقيقة، في صورتها الموضوعية المجاوزة للإنسانية، وينظر مع ذلك إلى نفسه على أنه مصطلق ومختار من قبل الآلهة، للكشف عن طبيعة هذه الحقيقة وماهيتها . وبما لا شك فيه أن كلمة «لوغوس» قد تعنى أيضاً «الكلمة» وعلى هذا، تتصل بما «يتكلم» وترجع إليه . لكن فكرة «الكلام» مجازية، كما نقول في هذه الأيام «صوت الحقيقة» . كان الحكميم أو محب الحكمة φιλοσοφος ، أيام هرقليطس ، هو الإنسان المنادى من قبل صوت موجود أعظم منه ، لكي يعلن الحقيقة كما تنكشف وتبدى له .

Wheelwright, Philip : "Heraclitus", New York, p. 21-24.

وتفسير هيدجر «للوغوس» يتفق وتفسير «ويلرايت» . أو بعبارة أدق : تفسير «ويلرايت» هو الذى يتفق وتفسير هيدجر ، لأن كتاب ويلرايت ظهر سنة ١٩٥٩ بعد محاضرة هيدجر بحوالى ثلاث سنوات إذ أنها نشرت سنة ١٩٥٦ .

(١٤) الواقع أن نظرة هرقليطس إلى الفيلسوف على أنه هو الذى يرى «الكل واحداً» — أن يكون بتعبير متصوفة الإسلام فى مقام الجمع — تقرب الفيلسوف إلى الله . «فالأشياء» — كما يقول — هى فى الظاهر (وبالنسبة لنا) أضداد ومتكثرة ، لكنها فى الحقيقة (وبالنسبة لله واحدة) .

لكن مذهبه فى واحدية الكل يهدد — فيما يرى بورر — مذهبه فى حقيقة التغير ؛ لأن التغير اتقال من ضد إلى آخر وإذا كانت الأضداد

أو الأشياء كلها في الحقيقة واحدة ، على الرغم من ظهورها متكررة ومختلفة ، فالتغير عندئذ ما هو إلا مظهر . وإذا كانت الأشياء في الحقيقة وبالنسبة للفيلسوف والله واحدة ، فالتغير في الحقيقة وبالنسبة للفيلسوف والله لا وجود له ومن أغاليط الأوهام .

Popper, K., "Conjectures and Refutations", Routledge & Kegan Paul, p. 145.

هذا وقد ذكر هيدجر إلى جانب هرفليطس ، بارمنيدس . وعنده أن هذين الفيلسوفين السابقين على سقراط أعظم المفكرين جميعاً ، لأن اللغة عندهما كانت كاشفة للحقائق الفلسفية . وهذا ما تقتضيه لغة هذا العصر حيث صارت في نظره وسيلة تخدم التفكير . وبدلاً من أن تكشف ، إكتفت بأن تتمثل وتصور وتسجل . فضلاً عن أنهما كانا في حالة انسجام مع « السوفون » ، أى كل ما يتصف بالحكمة (الحكيم) ... وهو وجود الموجود .

إن الفلاسفة السابقين على سقراط ليمثلون عند هيدجر أكثر فقرات تاريخ الفلسفة ازدهاراً . ولذلك ، دعا إلى العودة إلى ما قبل سقراط . ولقد لقيت هذه الدعوة هجوماً عنيفاً من « كلوفان » الذي ذهب إلى أن هيدجر في دعوته تلك كان شديداً بالرومانسكيين في حينهم إلى الماضي . واهتمامه بتفسير نصوص هؤلاء الفلاسفة يفترض أنها سلطة يوثق بها ، كأنما هي نصوص دينية ، لا ينبغي الشك فيها أو وضعها موضع التساؤل والمناقشة .

Kaufmann: "From Shakespeare to Existentialism", p. 327-329.

« وكاثرمان » ، في هذا الهجوم المحموم والبغيت عن الموضوعية — لعل السبب في ذلك أنه يهودى متعصب — بدلا من أن يبين مواطن الضعف في قضايا هيدجر يُعيره بأنه رومانتيكى ، واستبدادى يقول بالسلطة . . . سلطة ما قبل سقراط ، وأنه لاهوتى من حيث الروح . والحق أن هيدجر عندما يعرض لنص من نصوص الفلاسفة السابقين على سقراط ، فلكى يتدفع به للوصول إلى إثبات قضيته هو ورأيه الخاص . إنه لا يقف عند حد تفسير النص — وإن كان ينفخ فيه من روحه — ولا ينظر إلى هذا التفسير على أنه هدف في ذاته ، بل وسيلة للوصول إلى شئ آخر شئ خاص بهيدجر نفسه . هذا فضلا عن أن من قال إن العودة إلى السابقين على سقراط تقييد لنا بسلطتهم — كما أننا هم سلطة دينية — ؟ ! إن هيدجر نفسه يقول : إن دراسة التراث الفلسفى تحرير لنا ، وأن فى العودة إلى الماضى دفعا لنا نحو المستقبل .

(١٥) كانت لحظة حاسمة فى تاريخ الفلسفة ، تلك التى تحولت فيها الفلسفة — على أيدى سقراط وأفلاطون وأرسطو — من الوجود إلى الموجود . فقد قسموا — فى رأى هيدجر — الوجود ، وعملوا على اغترابه عن الموجود . ولقد وسعت تفرقة أفلاطون بين عالم المثل وعالم الظن ؛ الهوة القائمة بين الوجود والموجود ، وحطمت الالتحام الأنطولوجى الذى لا يمكن فصله بينهما . لذلك ، فهذه اللحظة عند هيدجر تمثل لحظة انحلال الفلسفة .

ويفرق هيدجر بين « الوجود » Sein و « الموجود » Seiende

تفرقة هى أقرب ما تكون — فى الغالب — إلى تفرقة الإسلاميين بين

الوجود الذاتي والوجود الخارجي . فالوجود الخارجي المتحقق — كالتنضدة والشجرة — هو « الموجود » عند هيدجر ، أما بما به تقوم هذه الأشياء وما هو مشترك بينهما فهو « الوجود » ، وهيدجر لا يريد أن يميز بين الوجود وحالة من حالات الوجود فحسب ، بل يميز كذلك بين الوجود والموجود بإطلاق . وعنده أن الميافيزيقا السابقة التقليدية لم تكن على صواب في اعتبارها جانباً معيناً من جوانب الوجود (العقل أو المادة مثلاً) كقائمة لدراسة الموجود بإطلاق . ورسالة هيدجر في إصلاح الميافيزيقا تتمثل في أن نقبها — كما انتبه الفلاسفة السابقون على سقراط من قبل — إلى وجود الوجود ، وبذلك تقيم أنطولوجيا جديدة ، أساسها الوجود . بدلا من الميافيزيقا التقليدية التي أساسها الموجود بإطلاق .

Roberts, D.: "Existentialism and Religious Belief".
Galaxy Book, p. 167.

هذا ، وقد تجنبنا ترجمة Sein بـ « كينونة » و Seiende بـ « كان » لارتباطهما بالمعنى الطبيعي أكثر من المعنى الأنطولوجي . هذا فضلا عن أنهما غير شائعين في المصطلح الفلسفي العربي ، مثل شيوع مصطلحي « وجود » و « موجود » ، اللذين استخدمهما الفلاسفة الإسلاميون استخداماً يدل في الغالب على المعنى الذي يقصده هيدجر . فابن سينا مثلاً يذهب إلى أنه « ليس في الأعيان عين هو وجود أو شيء » ، إنما الوجود أو الشيء في الخارج (جواد أو إنسان) أو غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود ، وأما الوجود

والشيثية فلا تاصل لها في الأعيان ، . (الإيجي : « المواقف ، ج ٢ .
ص ١٥٥ . طبعة التونسى ١٩٠٧ م) .

ومما يلفت النظر أن الفلاسفة الإسلاميين عندما نقلوا تعريف
أرسطو للـ « شئ » إلى العربية قالوا أحياناً : إنها العلم الذى يبحث
فى « الوجود بما هو وجود » ، وقالوا أحياناً أخرى : إنها العلم الذى
يبحث فى « الموجود بما هو موجود » . وهذا الاختلاف فى الترجمة
العربية نجد نظيراً له فى الترجمة الألمانية ، فالألمان عندما نقلوا تعريف
أرسطو إلى الألمانية قالوا أحياناً أنها « العلم الذى يبحث فى « الموجود
بما هو موجود — "Seiendes als Seiendes" وأحياناً أخرى
العلم الذى يبحث فى الوجود بما هو وجود "Sein als Sein" .

Martin. G., "An Introduction to General Metaphysics",
Eng. tran. (Allen & Unwin), p. 141.

(١٦) وهناك فرق بين مدلول كلمة « المعرفة » ، وكلمة « العلم » ، عند
الفلاسفة الإسلاميين ، فالعلم يتعلق بالبحث فى الموضوعات النظرية غالباً
أما المعرفة فإنها تعنى بالإضافة إلى العلم شيئاً من الخبرة العملية . ولهذا
يقال : الله تعالى يعلم الأشياء ، ولا يقال يعرفها . وقد حاول الفلاسفة
الإسلاميون أن يخصصوا العلم لمعنى Science وهو يشمل العلم الطبيعى
والعلم التجليسى .

هذا على الرغم من أن العلم لغة هو بمعنى المعرفة : فى « لسان العرب »
« علمت الشيء أعلمه علماً عرفته » . و « علمت الشيء بمعنى عرفته
وخبرته » .

(١٧) لم تعد الفلسفة نهجاً فى الحياة كما كانت عند السابقين على

سقراط ، بل أصبحت « معرفة نظرية » على يد أرسطو . وهذا تدهور لأن الإنسان عندما يكون نظرياً ، فإنه يكون عندئذ منفصلاً عن الحياة . فكلمة نظرية ، "theory" مشتقة من الفعل اليوناني "theatai" أى يشاهد وينظر . وهو جذر كلمة مسرح "theater" فى المسرح نكون ناظرين لحدث ما ، لا نكون فيه مشتركين . وبالمثالة ، إنسان النظرية أو الفيلسوف النظرى ينظر إلى الوجود نظرة منفصلة ، كما نشاهد فى المسرح المناظر من بعيد .

Barret, W., "Irrational Man", New York, p. 68.

أنظر عرضنا لهذا الكتاب فى مجلة « الثقافة » عدد ٢٧ سنة ١٩٦٤

ولعل هذا هو السبب فى أن هيدجر لم يتعاطف مع تعريف أرسطو للفلسفة ، لأنها ستصبح بذلك نظراً منفصلاً عن الحياة ، واستلطف — على العكس من ذلك — تعريف هرقليطس ، لأن الفيلسوف عنده مستجيب إلى « اللوغوس » متجانس معه ... مع هذا « اللوغوس » القانون السارى فى الكون .

(١٨) الفلسفة عند هيدجر لا يمكن تناولها تناولاً تاريخياً ، أى يتمثل فى رصد التعريفات المختلفة عن الفلسفة وتسجيلها . بل تتطلب — كى نعرفها — استجابة واستعداداً . فالفلسفة — كما يقول — يُستمع إليها ، فهمي تكلم الإنسان . إنها نعم . إنها حوار بين الوجود والموجود أى بين الأساس الذى لا أساس له ، والإنسان . وتؤكد هيدجر لهذا المعنى للفلسفة دليل على اعتقاده بأن الفلسفة فى العصر الحاضر لم تعد تستجيبه إلى وجود الموجود ، فلفقتها لم تعد كاشفة للحقائق — كما كانت عند السابقين على سقراط — بل أصبحت مصورة لها مصنفة إياها . باختصار

فقدت الفلسفة اهتمامها بالوجود ، ذلك « النور الداخلي » الذى ينير وجودنا ، ونصبح من خلاله واعين بحقيقتنا وماهيتنا .

(١٩) هيدجر يعشق اللغة . فاللغة عنده هى مسكن الوجود ومقره ، والحكمة كلها مجسدة فيها . لكن قوله بأن الفكر فى خدمة اللغة لا انعكس يجعلنا نتساءل : هل تحليلاته اللغوية المشهور بها تقصد لذاتها كفاية ، كما هو الحال عند المناطقة الوضعين . أم أنها وسيلة تخدم قضية من قضايا الفكرية ؟ . أغلب الظن أن هيدجر يستخدم اللغة لإثبات فكره — حتى ولو لم يرد — . فتحليله للكلمة اليونانية *a-letheia* مثلاً ، أليس الهدف منه إثبات فكرة أن الحقيقة مقرها الوجود لا العقل ؟

العود إلى أساس الميتافيزيقا

كتب ديكارت إلى « بيكو » الذى ترجم كتابه « مبادئ الفلسفة » إلى الفرنسية ، يقول : « وهكذا ، الفلسفة كلها مثلها مثل شجرة : جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا ، والفروع التى تتفرع من الجذع هى سائر العلوم الأخرى » (مؤلفات ديكارت . طبع أدام وتانرى . ج ٩ . ص ١٤) .

بناء على هذه الصورة البيانية ، نسأل الأسئلة التالية : فى أى أرض تجد جذور شجرة الفلسفة مقرها ؟ ومن أى أساس تستمد الجذور — ومن خلالها تستمد الشجرة كلها — العصارة والقوة اللازمين لنموها ؟ . ما هو العنصر — المحجوب فى الأرض والاساس — الذى يدخل ويحمى فى الجذور التى تدعم الشجرة وتنمىها ؟ . أين تقوم الميتافيزيقا وفى أى مجال تجول ؟ . ما الميتافيزيقا ، منظوراً إليها من أساسها ؟ ما أساس الميتافيزيقا على وجه الإطلاق ؟

إنها تبحث فى الوجود بما هو موجود . وحيثما يسأل السؤال عما هو الوجود يتبدى الوجود بما هو موجود فى مجال النظر . والإمتثال الميتافيزيقي يدين بهذا النظر لنور الوجود . إن النور نفسه : أى هذا الذى يخبره ويعاينه التفكير على أنه نور ، لم يعد يأتى فى مجال نظر هذا التفكير الميتافيزيقي ؛ لأن الميتافيزيقا تتمثل الوجود دائماً منظوراً إليه على أنه موجود محسب . وابتداء من هذا المنظور يبحث التفكير الميتافيزيقي — بالطبع — عن أصل الوجود وعن موجد النور .

لكن النور ذاته يعد منيراً بما فيه الكفاية ، بمجرد ما نفرك
أثنا ننظر من خلاله عندما ننظر إلى الموجود .

وأياماً ما كان النحو الذى يفسر بمقتضاه الموجود دائماً ، سواء من
حيث هو روح ؛ حسب المذهب الروحى ، أو من حيث هو مادة
وقوة ؛ حسب المذهب المادى ، أو من حيث هو صيرورة وحياة ،
أو إمتثال أو إرادة ، أو جوهر ، أو ذات ، أو « إنيرجيا » (فعل) ،
أو من حيث هو عود أبدي لنفس الشيء . — ففى كل نحو من هذه
الأنحاء يظهر الموجود بما هو موجود فى نور الوجود . وحيثما تمثّل
المتافيزيقا الموجود ، فقد دخل الوجود فى النور . لقد وصل إلى حال
من الإنكشاف ἀληθεία . لكن ، هناك أمران لا يزال يكتنفهما
الغموض هما : ما إذا كان الوجود ذاته يحوى إنكشافاً كهذا وكيف ،
وما إذا كان يكشف نفسه فى المتافيزيقا ، ومن حيث هو متافيزيقا ،
وكيف . إن الوجود فى ماهيته المتكشفة ، أى فى حقيقته ، لا يُفكر
فيه . ومع ذلك ، تتكلم المتافيزيقا عن الإفتتاح الخفى للوجود حينما
تعطى أجوبتها عن سؤالها المتعلق بالموجود بما هو كذلك . وعلى هذا
يمكن تسمية حقيقة الوجود بالأساس الذى فيه تستقر المتافيزيقا ومنه
تتغذى ، بوصفها جذراً لشجرة الفلسفة .

ولأن المتافيزيقا تبحث فى الموجود بما هو موجود فقد بقت مهتمة
به وجده . ولم تلتفت إلى الوجود بما هو وجود . إنها لترسل —
بوصفها جذراً للشجرة — العصاره كلها والقوة كلها إلى الجذع وفروعه .
والجذر يتفرع فى الأرض والأساس ليكن الشجرة من أن تنبثق منه ،
وبالتالى أن تنفصل عنه وتتركه . إن شجرة الفلسفة لتنبثق من الأرض

التي فيها تضرب الميتافيزيقا بجذورها ؛ فالأساس والأرض هما العنصر
الذي فيه يحيا جذر الشجرة . بيد أن نمو الشجرة لا يقدر بحال أن
يستوعب الأرض على نحو تختفي معه بوصفها جزء من الشجرة . بل ،
على العكس من ذلك ، إن الجذور — حتى أدق الألياف — تغوص
في الأرض ؛ فالأساس أساس للجذور ، فيه تنسج الجذور نفسها من أجل
الشجرة . ولا تزال الجذور تعلق بالشجرة حتى عندما تسلم نفسها ،
على نحو معين ، إلى عنصر الأرض . إنها تبذل نفسها وعنصرها على
هذه الشجرة ؛ فهي بوصفها جذوراً لا تلتفت إلى الأرض ، على الأقل
إلا من حيث أن حياتها لا تنمو إلا في هذا العنصر ولا تمتد إلا فيه .
والعنصر لا يكون في الغالب عنصراً إن لم تحيا فيه الجذور .

إن الميتافيزيقا بقدر ما تتمثل دائماً الموجود بما هو موجود ، فهي
لا تفكر في الوجود ذاته ؛ ذلك أن الفلسفة لا تركز انتباهها على
أساسها . إنها تترك دائماً أساسها — تتركه بفضل الميتافيزيقا ، لكنها
مع ذلك لا تهرب أبداً من أساسها .

إن المفكر بقدر ما يشرع في أن يخبر أساس الميتافيزيقا ويعانيه ،
وبقدر ما يسلك الفكر سبيله إلى إدراك أساس الميتافيزيقا ، يحاول هذا
الفكر أن يفكر في حقيقة الوجود نفسه ، بدلا من أن يمثل فقط
الموجود بما هو موجود ؛ تقول بهذا القدر يكون التفكير بذلك
قد ترك الميتافيزيقا على نحو ما . إن مثل هذا التفكير ليعود — من
وجهة نظر الميتافيزيقا — إلى أساس الميتافيزيقا . لكن الذي لا يزال
يبدو — من وجهة النظر هذه — وكأنه أساس هو في الغالب شيء
آخر حينما يخبر في ذاته — شيء آخر لم يعبر عنه بعد ، بمقتضاه تكون

ماهية الميتافيزيقا هي أيضاً شيء آخر مختلف عن الميتافيزيقا .

ومثل هذا التفكير الذى يفكر فى حقيقة الوجود لم يعد يقنع بعد بالميتافيزيقا ، لكنه أيضاً لا يفكر تفكيراً مضاداً للميتافيزيقا . وإذا رجعنا إلى صورتنا البيانية لقلنا : إنه لا يبحث جذر الفلسفة ، بل يمهّد الأساس ويحرث الأرض لهذا الجذر ؛ فالميتافيزيقا لا تزال مبدأ الفلسفة ، ومبدأ الفلسفة يظل مع ذلك بعيد المثال . إن الميتافيزيقا لتُفهر عندما تفكر فى حقيقة الوجود . ومع هذا ، لا نستطيع أن نقر دعوى الميتافيزيقا بأنها تحكم علاقات الوجود ، وتحدد تحديداً حاسماً كل صلة بالوجود بما هو موجود . بيد أن قهر الميتافيزيقا هذا (Ueberwindung der Metaphysik) لا يقوض الميتافيزيقا

ولا يهدمها ؛ فطالما كان الإنسان حيواناً ناطقاً (animal rationale) كان أيضاً حيواناً ميتافيزيقياً (animal metaphysicum) ، وطالما كان الإنسان يفهم نفسه بوصفه حيواناً ناطقاً ، فالميتافيزيقا تتعلق — كما قال كانت — بطبيعة الإنسان . لكن تفكيرنا إن استطاع أن ينجح فى جهوده التى تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا ، فلا بد وأن يساعد فى إحداث تغيير فى ماهية الإنسان مصحوباً بتحول فى الميتافيزيقا مماثل .

وإذا تكلمنا — ونحن نعرض السؤال المتعلق بحقيقة الوجود — عن قهر الميتافيزيقا ، فعنى هذا : التفكير فى الوجود ذاته . ومثل هذا التفكير فى الوجود يتجاوز عدم التفكير فى أساس جذر الفلسفة . وما التفكير الذى حاولناه فى كتاب « الوجود والزمان » (١٩٢٧)

إلا شروع في السير في طريق يمهّد لقهر الميتافيزيقا ، مفهومة على هذا النحو . ومع ذلك ، فالذي يدفع تفكيراً كهذا إلى طريقه لا يمكن أن يكون سوى هذا الذي يُفكر فيه (Zu-denkende) . إن الوجود ذاته وكيف يتعلق بتفكيرنا أمران لا يتوقفان على تفكيرنا وحده . فالوجود ذاته والطريقة التي بها يكون ذاته ، يصدمان تفكير الإنسان صدمة من شأنها أن تشير تفكيره وتدفعه إلى أن يرتفع من الوجود ذاته إلى أن يستجيب إلى الوجود بما هو كذلك .

لكن ، لماذا يتحتم أن يكون قهر للميتافيزيقا كهذا أمراً ضرورياً ؟ . هل المسألة تنحصر فقط في تدعيم هذا المبحث من مباحث الفلسفة والذي كان لها — حتى الآن — جذراً ، أم في الاستعاضة عنه بمبحث آخر ، أساسي أكثر منه ؟ . هل هي مسألة تتعلق بتغيير نظام التعليم الفلسفي ؟ كلا . أم ترانا نحاول العودة إلى أساس الميتافيزيقا ، كي نكشف عن فرض سابق للفلسفة أهملناه حتى الآن ، وأن ندين بالتالي أن الفلسفة لم تقف بعد على قاعدة ثابتة ، ومن ثم لا يمكن أن تكون عنياً مطلقاً ؟ كلا .

إنها شيء آخر : حضور حقيقة الوجود أو غيابها يجعلها في خطر : فما هي بحالة الفلسفة ، ولا الفلسفة ذاتها فحسب ، بل المسألة بالأحرى هي قرب أو بعد هذا الذي منه تستمد الفلسفة — بقدر ما تعنى أمثال الموجود بما هو كذلك — ماهيتها وضرورتها . وما يجب البت فيه ليس شيئاً آخر سوى : ما إذا كان في مقدور الوجود ذاته أن يمهّد لسبيل — ابتداء من حقيقته الخاصة — لعلاقة الوجود بماهية

الإنسان ، أو ما إذا كانت الميتافيزيقا فى عدم التفاتها إلى أساسها تمنع علاقة الوجود بالإنسان من أن تصل إلى إيضاح نابع عن ماهية هذه العلاقة نفسها إيضاحاً يورد الإنسان إلى التعلق بالوجود .

إن الميتافيزيقا فى إجاباتها عن هذا السؤال المتعلق بالوجود بما هو موجود قد اقترضت مقدماً الوجود قبل هذا الوجود بما هو موجود . إنها تكلم عن الوجود ضرورية ، ومن ثم باستمرار . لكن الميتافيزيقا لم تدفع الوجود ذاته إلى الكلام ، لأنها لم تفكر فى حقيقة الوجود ، ولا فى الحقيقة من حيث هى انكشاف ، ولا فى ماهية الإنكشاف . وماهية الحقيقة لا تظهر دائماً — بالنسبة للميتافيزيقا — إلا فى الصورة المشتقة الثانوية .. صورة حقيقة المعرفة . وحقيقة القضايا التى تكون معرفتنا . ومهما يكن من شئ ، فالإنكشاف قد يكون سابقاً على كل حقيقة بمعنى الـ Veritas . وقد تكون الكلمة اليونانية *Alētheia* (إنكشاف ، حقيقة) هى الكلمة التى تقدم لمحة — غير ملحوظة حتى الآن — عن ماهية الوجود *esse* الذى لم يفكر فيه . وإذا كان الأمر كذلك ، فالتفكير الإمثالى للميتافيزيقا لا يمكن إطلاقاً أن يصل إلى هذه الماهية للحقيقة ، مهما كرس نفسه تكريساً حماسياً للدراسات التاريخية عن فلسفة ما قبل سقراط ؛ فالذى يتعرض للخطر هنا ليس الإحياء الجزئى التفكير السابق على سقراط ، فأى محاولة من هذا القبيل عبث وتناقض . بل المطلوب هو بالأحرى قليل من الاعتبار لحضور ماهية الإنكشاف التى لم يعبر عنها حتى الآن ، لأن الوجود على هذا النحو يكون قد أعلن عن نفسه . لقد ظلت حقيقة الوجود محجوبة — أثناء ذلك — عن الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل إبتداء من انكسائندر حتى نيتشة .

لماذا لا تفكر الميتافيزيقا في حقيقة الوجود ؟ هل الفشل في التفكير متصور فقط على أنواع معينة من التفكير الميتافيزيقي ؟ أم هو علامة مميزة لمصير الميتافيزيقا التي يتعد عنها أساسها ؛ لأن جوهرها — أعنى الإحتجاب — يغيب عند بزوغ الإنكشاف ، ويمحى من أجل المنكشف الذى يظهر فى صورة الموجود ؟ .

والميتافيزيقا مع ذلك تتكلم باستمرار وعلى أكثر الأحوال المتغيرة إختلافا . إن الميتافيزيقا تعطى — ويبدو أنها تؤكد — المظهر الذى يوحى بأنها تسأل وتجب عن السؤال المتعلق بالوجود . والواقع أن الميتافيزيقا لم تجب أبداً عن السؤال المتعلق بحقيقة الوجود ؛ لأنها لم تسأل أبداً هذا السؤال . والميتافيزيقا لم تسأل هذا السؤال لأنها لا تفكر فى الوجود إلا عن طريق أمثال الموجود بما هو موجود ؛ فهى تعنى الموجود فى مجموعة وتحدث عن الوجود . تسمى الوجود وتعنى الموجود بما هو موجود . إن قضايا الميتافيزيقا — من بدايتها إلى نهايتها — لتدخل ، على نحو غريب ، فى نطاق خلط مقم دائم بين الموجود والوجود . وبما لاشك فيه أن هذا الخلط لا بد وأن يعد حادثاً واقعاً وليس غلطاً . ولا يمكن بأى حال أن ينسب إلى إهمال فى التفكير أو تخلل فى التعبير . فبسبب هذا الخلط الدائم يقضى الإمثال إلى أوج الإختلاف حينما يدعى الإنسان أن الميتافيزيقا تضع مشكلة الوجود .

ويبدو أن الميتافيزيقا — بسبب النحو الذى تفكر بمقتضاه فى الموجود والذى لم تدركه — هى الحاجز الذى يحول بين الإنسان وعلاقة الوجود بماهية الإنسان فى علاقته الأولى .

ما الذى يحدث لو أن العصر الحديث كله تحدد بغياب هذه العلاقة

وبنسيان هذا الغياب ؟ . ما الذى يحدث لو أن غياب الوجود أغرق الإنسان فى الوجود على الخصوص ، تاركاً إياه مهجوراً وبعيداً عن أى علاقة بالوجود فى ماهيته ، بينما هذا الهجران نفسه ما برح خفياً مستوراً ؟ . ما الذى يحدث لو أن هذا كان هو الحال — الحال الذى ظل أمداً طويلاً الآن ؟ . ما الذى يحدث لو كانت هناك علامات تدل على أن هذا النسيان سيصبح فى المستقبل أشد حتماً ؟ .

هل لازالت هناك فرصة لإمرئ مفكر يزهو فيها ويتكبر ، بالنظر إلى هذا الانحسار المحتوم الذى يقدمنا إليه الوجود ؟ . هل لازالت هناك فرصة — إن كان هذا هو موقفنا — نخدع فيها أنفسنا بأوهام مسلية وأن ننغمس فى زهو مصطنع ؟ . وإذا كان نسيان الوجود — الذى وصفناه هنا — حقيقة ، فهل هناك فرصة كافية لمفكر يفكر فى الوجود ، أن يعانى فيها فزعا أصيلاً ؟ . ما الذى يستطيع فكره أن يفعل أكثر من أن يعانى ، فى القلق ، هذا الانحسار المحتوم بينما يجابه . أولاً وقبل كل شيء ، نسيان الوجود ؟ . لكن ، كيف يمكن للفكر أن يحقق هذا طالما أن القلق المسلم به والمحتوم يبدو وكأنه لا يزيد عن كونه حالة من حالات الانقباض ؟ . ما الصلة بين هذا الوضع الوجودى للقلق وبين علم النفس والتحليل النفسى ؟

وإذا فرضنا أن قهر الميتافيزيقا يناظره السعى لتعلم كيفية الاهتمام بنسيان الوجود إبتغاء تجربة هذا النسيان ، وقبول هذه التجربة فيما يتصل بالصلة بين الوجود وبين الإنسان ، أقول إذا فرضنا هذا فإن السؤال ما الميتافيزيقا ؟ ، يظل ، فى الحاجة إلى نسيان الوجود ، أشد الضرورات لضرورة الفكر .

إذن ، كل شيء يعتمد على ما يلي : لا بد لتفكيرنا أن يصبح أكثر تفكراً في وقته . ويتحقق هذا عندما يتوجه تفكيرنا إلى نقطة أصل أخرى ، بدلا من بذل درجة أعلى من المجهود ؛ فالتفكير الذي بطرحه الموجد بما هو كذلك ، وهو بالتالى تفكير أمثالى ومنير في هذا الطريق ، لا بد أن يكمله نوع من التفكير مختلف ، يمر على الوجود ذاته ويستجيب بالتالى إلى الوجود .

نافذة كلها تلك المحاولات التي تجعل التفكير الامثالى — الذى لا يزال ميتافيزيقياً وميتافيزيقياً فقط — ذا تأثير وذا نفع للفعل المباشر في حياة كل يوم العامة ، فكلما أصبح تفكيرنا أكثر تفكراً واكثر ملائمة لعلاقة الوجود به ، كان الفكر بنفسه اصنى في العمل الملائم له ، يفكر في ما يعنيه له ، وأن يفكر بالتالى فيما يفكر فيه .

لكن ، من ذا الذى لا يزال يفكر فيه ؟ امرؤ يقوم باختراعات . إننا ونحن ندفع تفكيرنا إلى طريق ، عليه قد يجد علاقة حقيقة الوجود بماهية الإنسان ، وأن نفتح لتفكيرنا ممراً ، عليه قد يفكر في الوجود ذاته في حقيقته ؛ ان نفعل هذا فعناه أن التفكير الذى حاولناه في « الوجود والزمان » تفكير يسير « على الدرب » ، فعلى هذا الدرب — أى في خدمة السؤال المتعلق بحقيقة الوجود — يصبح من الضروري أن نتوقف وان نفكر في ماهية الإنسان ، لأن تجربة نسيان الوجود التي لم تذكر على التخصيص — فقد كانت بحاجة إلى برهنة — تتضمن تخميناً حاسماً يذهب إلى أن علاقة الوجود بماهية الإنسان هي — من جهة انكشاف الوجود — علامة مميزة أساسية للوجود . لكن ، كيف يتأتى لهذا التخمين — الذى نجربه ونعانيه

هنا — أن يتحول إلى سؤال صريح أمام كل محاولة جعلت لتحرير
تحدد ماهية الإنسان من مفهوم الذاتية ومن مفهوم الحيوان الناطق
animal rationale ؟ . ونحن إذ نصف بمصطلح واحد كلا من
علاقة الوجود بماهية الإنسان ، وعلاقة الإنسان الأساسية بانفتاح
(هناك) الوجود بما هو كذلك ، فالإسم ، الآنية ، (^(١) Dasein) هو
الذي اخترناه للدلالة على ذلك المجال حيث يقف فيه الإنسان بوصفه
إنساناً . وهذا المصطلح يستخدم — حتى في الميتافيزيقا — على نحو
يقبل التبديل مع مصطلحات أخرى كالوجود الخارجي existentia
والحقيقة الواقعية ، والواقع ، والموضوعية . على الرغم من أن هذا
الاستخدام الميتافيزيقي يُدعم كذلك بالتعبير (الألماني) الشائع
menschliches Dasein (الوجود الإنساني) . وعلى هذا ، فأي
محاولة لإعادة التفكير في « الوجود والزمان » مقضى عليها بالإخفاق
طالما كان المرء مقتنعاً وراضياً بأن مصطلح « الآنية » ، في هذه الدراسة
مستخدم بدلاً من « الوعي » . كما لو كان الأمر ببساطة أمر
استخدام كلمات مختلفة . وكما لو لم يكن الأمر الواحد والوحيد الذي
يتعرض للخطر هنا هو جعل الناس تفكر في علاقة الوجود بماهية
الإنسان ، وبالتالي تقديم ، أول كل شيء ، تجربة — من وجهة
نظرنا — بماهية الإنسان قد تكني لتوجيه بحثنا . إن مصطلح « الآنية » ،
لا يحل محل مصطلح « الوعي » ، ولا يحل مصطلح « الموضوع » ،

(١) الآنية هي «تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية» (الكمشخاوي :
جامع أصول الأولياء » ص ٥٥) . انظر أيضاً « الزمان الوجودي » للدكتور
عبد الرحمن بدوي ص ٥ . وراجع اقتراح الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده :
« رسائل الكندي الفلسفية » ص ٩٧ - ١٠١ . (الترجمة)

— مستخدماً بوصفه «آنية» — محل ما يتصوره الإنسان من لفظ
«الوعي» . فإسم «الآنية» يطلق بالأحرى على ما ينبغي أن يعانى
على أنه مكان ، أى مستقر لحقيقة الوجود ، وينبغي بالتالى أن يفكر
فيه وفقاً لذلك .

وما يعنيه إسم «الآنية» فى كتاب «الوجود والزمان» ، مشار إليه
على نحو مباشر (ص ٤٢) فى العبارة الافتتاحية التالية : «إن «ماهية»
الآنية تقوم فى وجودها الماهوى Existenz

وَمَا لاجدال فيه أن كلمة «الوجود الماهوى» مرادفة فى
الميتافيزيقا لكلمة «الآنية» ؛ فكلاهما تشير إلى الحقيقة الواقعية لأى
شئ حقيقى ، إبتداء من الله إلى ذرة الرمل . وبالتالى ، طالما كانت
العبارة المذكورة آنفاً مفهومة فهماً سطحياً ، فالصعوبة انتقلت لحسب
من كلمة إلى أخرى .. من كلمة «الآنية» إلى كلمة «الوجود الماهوى» .
ومصطلح «الوجود الماهوى» استخدم فى «الوجود والزمان» للدلالة
على وجود الإنسان على التخصيص . وحينما تفهم كلمة «الوجود
الماهوى» فهماً صحيحاً فعندئذ يمكن أن نفكر فى «ماهية» الآنية فى
انفتاحها ؛ فالوجود ذاته يتجلى ويتحجب . يمتد وينحسر ، وفى نفس
الوقت حقيقة الوجود هذه لا تستنفد نفسها فى الآنية ، ولا يمكنها
بحال أن تتوحد ببساطة معها ؛ بحسب القضية الميتافيزيقية التى تقول :
«إن كل موضوعية بما هى كذلك ، ذاتية» .

ما معنى «الوجود الماهوى» فى كتاب «الوجود والزمان» ؟
إن الكلمة تعنى نحواً من أنحاء الوجود ، وبالذات وجود ذلك الموجود

الذى يقف مفتوحاً من أجل انفتاح الوجود الذى يقوم فيه بتحملة إياه . و « التحمل له » يخبر ويعانى تحت إسم « الهم » . Sorge . وهذه الماهية المتخارجة للآنية لا تدرك إلا بواسطة الهم . والهم — على العكس من ذلك — لا يخبر على نحو مطابق إلا فى ماهيته المتخارجة . والتحمل معاناً على هذا النحو ، هو ماهية التخارج ek-stasis الذى ينبغى ان يدرك بالفكر إدراكاً حكماً . وعلى هذا ، فالماهية المتخارجة للوجود الماهوى لا تزال مفهومة فهماً ناقصاً ، طالما كان المرء يفكر فيها كما لو كانت مجرد « تحمل خارجاً » ، وبينما يفسر « الخارج » كما لو كان يعنى « بعيداً عن » داخل عحايشة للوعى والروح ، ذلك لأن الوجود ، مفهومأ على هذا النحو ، سيكون الوجود الماهوى مدركاً إبتداءً من « الذاتية » و « الجوهر » ، بينما « الخارج » ، ينبغى أن يفهم على أساس الوجود نفسه . وما هو متخارج يتوقف — وهذا أمر غريب كما قد يبدو — على الوقوف فى « الخارج » و « هناك » الذى للبتكشف ، الذى فيه يكون الوجود نفسه حاضراً . إن المقصود من « الوجود الماهوى » فى سياق بحث مدفوع بحقيقة الوجود وإليها موجه ، يمكن الدلالة عليه دلالة أجل وأوقع بكلمة « الوقوف فى » . Inständigkeit . وعلى كل حال ، لا بد فى نفس الوقت من أن تفكر فى الوقوف فى انفتاح الوجود ، وأن تفكر فى معاناة هذا الوقوف — فى (الهم) والتلبث فيه ، وأن تفكر فى التغلب على النهاية القصوى (الوجود للموت) ؛ لأن هذه الأمور مجتمعة هى وحدها التى تكون الماهية الكاملة للوجود الماهوى .

إن الوجود الذى يوجد على هيئة الوجود الماهوى هو الانسان .

الإنسان وحده يوجد وجوداً ماهوياً . الصخر موجود ، لكنه لا يوجد .
وجوداً ماهوياً . الشجرة موجودة ، لكنها لا توجد وجوداً ماهوياً .
الفرس موجود ، لكنه لا يوجد وجوداً ماهوياً . الملك موجود ،
لكنه لا يوجد وجوداً ماهوياً . الله موجود ، لكنه لا يوجد وجوداً
ماهوياً . والقضية التي تقول : « الإنسان وحده يوجد وجوداً ماهوياً ،
لا تعنى ، بأى حال من الأحوال ، أن الإنسان وحده هو الموجود حقاً ،
بينما سائر الموجود غير حقيقى ، ومجرد مظهر ، وامتنال يمثلله الإنسان .
القضية : « الإنسان يوجد وجوداً ماهوياً ، معناها أن الإنسان هو ذلك
الموجود الذى يتميز وجوده بالوقوف المنفتح فى إنكشاف الوجود ،
إنه الموجود الذى يتميز بأنه من الوجود وفى الوجود . والحقيقة الماهوية
للإنسان هى التى تبين لنا لماذا يستطيع الإنسان أن يمثل الموجود
بما هو كذلك ، ولماذا يستطيع أن يكون على وعى بها . إن كل وعى
يفترض افتراضاً سابقاً ، وعلى نحو متخارج ، يفترض فهما للوجود
الماهوى على أنه ماهية الإنسان — ومعنى الماهية أن الإنسان حاضر
طالما كان إنساناً . لكن الوعى هو ذاته لا يخلق انفتاح الوجود ، وما هو
كذلك بالذى يمكن الإنسان أن يقف مفتوحاً للوجود . وما إذا كانت
إحالة الوعى تتحرك ، وفى أى بعد حر من الأبعاد تتحرك ومتى ، إذا
لم يكن « الوقوف فى » هو ، فى المحل الأول ، ماهية الإنسان . وأى
معنى آخر يمكن أن يكون — إذا أتيح لآى إنسان أن يفكر فى هذا
ملياً — لكلمة Sein (وجود) فى الكلمات (الألمانية) التالية :
Bewusstsein (وعى) Selbst-bewusstsein (وعى ذاتى) ،
إذا لم تدل على الحقيقة الماهوية لهذا الذى يوجد وجوداً ماهوياً ؟

فأن يكون ذاتاً ، فمن المسلم به أنها سمة واحدة لماهية هذا الوجود
الذى يوجد وجوداً ماهوياً ، بيد أن الوجود الماهوى لا يتوقف على
أن يكون ذاتاً ، ولا يمكن أن يحدد وفقاً لأساس من هذا القبيل . لقد
ووجهنا بأن التفكير الميتافيزيقي يفهم ذاتية الإنسان على أساس من
الجوهر أو — والأمر في النهاية واحد — على أساس الذات .
ولهذا السبب فأول طريق يؤدي بنا بعيداً عن الميتافيزيقا إلى حقيقة
الإنسان الماهوية المتخارجة ، لابد أن يقودنا عبر التحديد الميتافيزيقي
لوجود الذاتى للإنسان (« الوجود والزمان » بندا ٦٣ و ٦٤) .

ومع ذلك ، فالسؤال المتعلق بالوجود الماهوى يتبع دائماً ذلك
الذى هو ليس بأقل من أن يكون سؤال الفكر الوحيد ، هذا السؤال
— وإن لم يطرح بعد طرْحاً صريحاً — يتعلق بحقيقة الوجود بوصفه
الأساس المحجوب للميتافيزيقا بأسرها ؛ لهذا السبب لم يحمل البحث الذى
حاول الإشارة إلى طريق العودة إلى أساس الميتافيزيقا ، لم يحمل عنوان
« الوجود والزمان » ، ولا عنوان « الوعى والزمان » . ولا يمكن فهم هذا
العنوان كما لو كان شديداً بالمتجاورات التى جرت عليها العادة مثل : الوجود
والضرورة ، الوجود والظاهر ، الوجود والتفكير ، أو الوجود
والواجب . ذلك أن الوجود فى كل هذه الحالات محدود ، كما لو كانت
الضرورة والظاهر والتفكير والواجب أموراً لا تتعلق بالوجود ؛
على الرغم من أنها ليست شيئاً كما هو واضح ، وتتعلق — بالتالى —
بالوجود . والوجود فى كتاب « الوجود والزمان » ليس شيئاً آخر
سوى الزمان ؛ من حيث أن الزمان هو اللقب الذى أطلق على حقيقة
الوجود ، وهذه الحقيقة هى حضور الوجود ، وبالتالى الوجود ذاته .
لكن ، لماذا ، الزمان ، و « الوجود » ؟

إننا حين تفكر في بدايات التاريخ لما انكشف الوجود في تفكير اليونان ، يمكن أن يتبين أن اليونان أدركوا — منذ البدء — أن وجود الموجود هو حضور الحاضر . إننا عندما نترجم الكلمة اليونانية « *onai* » على أنها « وجود » ، فترجمتها — من الناحية اللغوية سليمة ، مع أننا لا نقوم إلا باستبدال مجموعة من الأصوات بأخرى . لكن ، بمجرد ما نراجع أنفسنا يتضح لنا أننا لم نفكر في الـ « *einai* » ، كما كانت عند اليونانيين ، ولم يخطر في أذهاننا — مقابل هذا — مفهوماً واضحاً وذو معنى واحد ، عندما نتكلم عن « الوجود » . لكن ، ماذا نحن قائلون عندما نستبدل بالكلمة اليونانية « *einai* » كلمة « وجود » وبكلمة « وجود » الكلمة اليونانية « *einai* » والكلمة اللاتينية « *esse* » ؟ نحن لا نقول شيئاً . إن الكلمة اليونانية واللاتينية والألمانية لتظل كلها على السواء خرساء . فطالما نحن ملتزمون بالاستخدام الجارى (اللغة) فنحن لا نخدع إلا أنفسنا بوصفنا صناعاً لأعظم الأشياء فراغاً من المعنى ، والتي اكتسب الجريان في الفكر الإنسانى والتي بقيت سا رية حتى هذه اللحظة . إن كلمة « *einai* » هذه معناها : الحضور . وماهية الحضور *Das Wesen des Anwesens* تحتجب بعمق في الاسماء الأولى للوجود . لكن كلتي « *einai* » و « *ouai* » هما بالنسبة لنا مثلهما مثل الكلمتين « *πᾶσι* » و « *ἀπουσία* » معناهما أول كل شيء ما يلي : فى الحضور يجرى — على نحو مجهول ومحجوب — الزمان الحاضر والاستمرار ، أى بكلمة واحدة « الزمان » . فعلى هذا ، الوجود بما هو كذلك مكشوف بسبب الزمان . وعلى هذا أيضاً ، يعنى الزمان الإنكشاف ، أى حقيقة الوجود . بيد أن الزمان الذى ينبغى أن نفكر فيه هنا لا يخبر خلال سيرة الموجود المتغيرة ؛ إذ من الواضح أن الزمان

ذو ماهية مختلفة لم تفكر فيها عن طريق مفهوم الميتافيزيقا عن الزمان . ولا يمكن إطلاقاً أن نفكر فيه كذلك على هذا النحو . ومن ثم يصبح الزمان هو لقب حقيقة الوجود التي لا بد أن تخبر وتعالى .

إن ثمت إشارة للزمان ، لا تظهر من أقدم الأسماء الميتافيزيقية للوجود فحسب ، بل كذلك من آخر أسمائه ، الذي هو العود الأبدي لنفس الشيء ، ، والزمان — خلال تاريخ الميتافيزيقا كله — حاضر على نحو حاسم قاطع في تاريخ الوجود ، دون أن ندركه أو نفكر فيه . والمكان بالنسبة إلى هذا الزمان ليس شيئاً ينظم إلى جواره ولا يندرج فيه .

ولنفرض أن إمرأ يحاول أن يقوم بنقله من امثال الموجود بما هو كذلك إلى التفكير في حقيقة الوجود ، فثل هذه المحاولة التي تبدأ من هذا الامثال لا بد أن تظل متمثلة — بمعنى معين — حقيقة الوجود كذلك ، وأى امثال من هذا القبيل لا بد ضرورة أن يكون — بقدر ما هو امثال — مخالفاً لذلك الذي ينبغي أن نفكر فيه ، قاصراً عن بلوغه كلية . وهذه العلاقة التي تصدر عن الميتافيزيقا وتحاول أن تدخل في علاقة حقيقة الوجود بماهية الإنسان ، هذه العلاقة تسمى بالفهم "Verstehen" . لكن الفهم هنا ينظر إليه في نفس الوقت ، من جهة إنكشاف الوجود . والفهم مشروع ملق إلى الأمام ، أى أنه ملق في نطاق المفتوح . والنطاق الذي يتجلى فيه الشروع على أنه مفتوح بحيث يتبدى فيه شيء (هنا الوجود) على أنه شيء ما (هنا الوجود كما هو بذاته في انكشافه) يسمى بالمعنى (الوجود والزمان ص ١٥١) .

و فعنى الوجود ، و حقيقة الوجود ، كلاهما يدل على نفس الشيء .

ولنفرض أن الزمان يتعلق بتحقيقة الوجود على نحو لا يزال خفياً
مجبوراً ، فعندئذ لابد لكل مشروع يعتقد صراحة حقيقة الوجود
ومثلاً لنحو من أنحاء فهم الوجود ، لابد له أن يبحث في الزمان بوصفه
أفقاً لاى فهم للوجود يمكن (الوجود والزمان . بنود ٣١ — ٦٨٣٤) .

وتصدير « الوجود والزمان » ينتهى فى الصفحة الأولى من
الكتاب بهذه العبارات : « إن تقديم عمل محكم وعينى عن السؤال
المتعلق بمعنى « الوجود » هو المقصد الذى استهدفناه فى هذا البحث .
وتفسير الزمان بوصفه أفقاً لكل محاولة ممكنة لفهم الوجود ما هو
إلا هدفه الموقت » .

وما من فلسفة إلا وقعت فى حال نسيان الوجود الذى أصبح
وبقى — فى نفس الوقت — مطلباً محتوماً وملحاً على الفكر فى « الوجود
والزمان » ، وبصعوبة أمكن الفلسفة ان تقدم برهاناً أوضح عن قوة
هذا النسيان للوجود ، أوضح من كونها أمدتنا بتوكيد قاطع غفلت به
عن السؤال الوحيد والتحقيق الذى تناوله كتاب « الوجود والزمان » ،
ومن ثم ، فالذى يتعرض للخطر هنا ليس سلسلة من سوء الفهم
لكتاب (الوجود والزمان) بل هو تخليتنا نحن عن الوجود .

الميتافيزيقا تقرر ما الموجود بما هو موجود ، إنها تأتينا بقول
« λόγος » عن الموجود « οὐ » . والعنوال اندى أتى فيما بعد وهو
« أنطولوجيا » يميز ماهيتها ، على فرض أننا أدركناه حسب محتواه
الحقيقى ، لا بالمعنى المدرس الضيق - إن الميتافيزيقا تتحرك فى نطاق
الموجود بما هو موجود « οὐ ἢ οὐ » ، فهى تتناول بالبحث الموجود

بما هو موجود . وعلى هذا النحو تتمثل الميتافيزيقا الموجود بما هو كذلك في مجموعه ، إنها تناول وجودية الموجود « die ousia des 'òv » لكن الميتافيزيقا تتمثل بوجودية الموجود على نحو مزدوج ؛ ففي المقام الأول تتمثل مجموع الموجود بما هو كذلك من جهة أكثر سماته عموماً « 'òn καθόλον, κοιονόν » ، لكن في نفس الوقت أيضاً تتمثل بمجموع الموجود بما هو كذلك بمعنى الموجود الاسمي ، وبالتالي الإلهي « 'òn καθόλον, ἀκρότατον θειον » ، ففي ميتافيزيقا أرسطو ظهر — على نحو خاص — إنكشاف الموجود بما هو كذلك في هذه الصورة المزدوجة .

ولأن الميتافيزيقا تتمثل الموجود بما هو موجود ، فهي أمران في أمر واحد ، حقيقة الموجود في عمومها وفي أعلى مراتبه . وهي في نفس الوقت — تبعاً لماهيتها — أنطولوجيا بأضيق معنى وهي لاهوت . وهذه الماهية الأنطولوجية اللاهوتية للفلسفة الأولى « πρώτη φιλοσοφία » ترجع بلا شك إلى الطريقة التي فيها يتجلى الموجود « 'òv » على أنه موجود « 'òv » . وعلى هذا فالطابع اللاهوتي للأنطولوجيا (علم الوجود) ليس راجعاً فقط إلى أن الميتافيزيقا اليونانية قد احتضنها اللاهوت المسيحي الكنسي وبدلها تبديلاً ، بل الأحرى أنها لترجع إلى النحو الذي اتخذته الموجود بما هو موجود من بدايات المنكشف ذاتها . فأنكشاف الموجود هذا هو الذي أمد اللاهوت المسيحي بإمكانية إعتماد الفلسفة اليونانية ، سواء استخدمها اللاهوتيون للخير أم للشر ؛ على أساس خبرتهم بما هو مسيحي ، فما عليهم إلا أن يضعوا في اعتبارهم ما كُتب في رسالة بولس الرسول

الأولى إلى أهل كورنثوس : « ألم يجعل الله حكمة هذا العالم تصبح حماقة ؟ » (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس . الإصحاح الأول آية ٢٠)
 « οὐκ ἔμωρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου » ومهما يكن من شيء ، فإن حكمة هذا العالم « σοφία του κόσμου » هي تبعاً للإصحاح الأول - آية ٢٢ - ذلك الذي يبحث عنه اليونانيون « ἐλλογνὲς ξήνουν » وحتى أرسطو يسمى الفلسفة الأولى « πρώτη φιλοσοφία » — بنوع خاص — ما يبحث عنه . فهل يصمم اللاهوت المسيحي يوماً ما تصميماً جاداً على أن يأخذ بكلام الرسالة ، ويأخذ من ثمة أيضاً بتصور الفلسفة بوصفها حماقة ؟ .

المتافيزيقا — من حيث حقيقة الوجود بما هو كذلك — خاصة مزدوجة ، ومع ذلك ، فسبب هذا الإزدواج — ولندع مصدره على حدة — لا يزال مستغلقاً على المتافيزيقا ، وليس هذا ، بالامر العرضي ، ولا يرجع إلى مجرد الإهمال . وللمتافيزيقا هذه الخاصية المزدوجة ؛ لأنها هي ما هي : إمثال الوجود بما هو موجود . لا خيار للميتافيزيقا ولكونها ميتافيزيقا فهي — بسبب ماهيتها نفسها — مستبعدة من تجربة الوجود ، لأنها دائماً لا تتمثل الموجود « οὐ » إلا من جهة ما قد تجلي من الوجود بوصفه موجوداً « ἔστιν » . لكن الميتافيزيقا لم تلتفت أبداً إلى ما قد حجب نفسه في هذا الوجود ، على قدر ما أصبح مكشوفاً .

وعلى هذا ، فقد آن الأوان ، حيناً بات من الضروري القيام بمحاولة نظرية بكر ، تدرك بالفكر ما يقال على نحو دقيق عند ما تتكلم

عن الوجود «ev» أو عندما نستخدم كلمة «موجود» Seind وتبعاً لذلك فالسؤال المتعلق بالوجود «ev» أعيد تقديمه في التفكير الإنسانى . (الوجود والزمان . التصدير) - بيد أن إعادة التقديم هذه ليست مجرد تكرار للسؤال الأفلاطونى الأرسطاطالى ، لأنها على العكس تسأل عن ذلك الذى يحجب نفسه فى الوجود «ev» .

إن الميتافيزيقا تقوم على ذلك الذى يحجب نفسه هنا طالما هى تدرس الوجود بما هو موجود ، والمحاولة التى تبحت فيها يحجب نفسه هنا ، تنشأ — من جهة الميتافيزيقا — أس الأنطولوجيا وقاعدتها . وعلى هذا ، أطلقنا على هذه المحاولة فى « الوجود والزمان » (ص ١٣) اسم « الأنطولوجيا الأساسية » (Fundamentalontologie) . ومع ذلك ، فهذا العنوان ، مثله مثل أى عنوان آخر نظر إليه — فيما بعد — على أنه غير ملائم ، فما لاشك فيه أنه — من جهة الميتافيزيقا — يقول شيئاً صائباً ، لكن من حيث الدقة مضلل لهذا السبب ، لأن الذى يحدث ما هو إلا نجاح فى الانتقال من الميتافيزيقا إلى التفكير فى حقيقة الوجود . وطالما يسمى هذا التفكير نفسه « أنطولوجيا أساسية » ، فإنه بهذا العنوان يعرقل طريقه الخاص ويحطيه بالفموض ، ذلك لأن ما يوحى به عنوان « الأنطولوجيا الأساسية » هو بالطبع أن محاولة التفكير فى حقيقة الوجود — لا حقيقة الوجود كما تفعل كل أنطولوجيا — لا تزال هى نفسها (لاحظ أنها تسمى باسم « أنطولوجيا أساسية ») نوعاً من الأنطولوجيا . الواقع أن محاولة التفكير فى حقيقة الوجود لتشرع فى السير فى طريق العودة إلى أساس الميتافيزيقا ، وهى بخطوتها الأولى تترك على الفور مجال الأنطولوجيا بأسره . ومن ناحية أخرى ، فإن

كل فلسفة تدور حول تصور «العلو» مباشر كان أو غير مباشر ،
تظل في جوهرها وبالضرورة ، أنطولوجيا ، سواء أُرست قاعدة
جديدة للأنطولوجيا أو أكدت لنا أنها ينبت تهافت الأنطولوجيا بوصفها
إفرازاً تصورياً للتجربة .

إن التفكير الذى حاول التفكير في حقيقة الوجود — وقد انبثق
من العادة القديمة .. عادة إمثال الموجود بما هو موجود — أصبح
مقيداً بتلك التصورات المألوفة المعتادة . فتحت هذه الظروف يبدو
أنه لكي نقوم بعملية توجيه ذهني أولية ، ولكي نهد للإنتقال
من التفكير الإمثالي إلى نوع جديد من التفكير المتفكر
(das andenkende Denken) . فليس ثمة شيء أكثر ضرورة
لنا من السؤال : ما الميتافيزيقا ؟

إن عرض هذا السؤال في المحاضرة التالية ليلبغ مداه في سؤال
آخر . هذا السؤال يسمى بالسؤال الأساسى للميتافيزيقا وهو : لماذا
كان ثمت موجود على الإطلاق ولم يكن بالأحرى عدم ؟ . وبما لا شك
فيه أن الناس أثناء ذلك [منذ أن نشرت هذه المحاضرة لأول مرة
سنة ١٩٢٩] تحدثوا كثيراً عن القلق والعدم ، وكلاهما ذكر في هذه
المحاضرة . ولم يتفضل أحد مطلقاً أن يسأل نفسه لماذا ينبغى على محاضرة
تتحرك ابتداء من التفكير في حقيقة الوجود إلى العدم ، وتحاول بعدئذ
أن تفكر من هناك في ماهية الميتافيزيقا — لماذا ينبغى عليها أن تدعى
أن هذا السؤال هو السؤال الأساسى للميتافيزيقا . كيف يتسنى لقارىء
نابه أن يشعر باعتراض على طرف لسانه هو أجدى من كل

الإعتراضات التي وجهت ضد القلق والعدم ؛ والسؤال الأخير يقضى على الإعتراض الداهب إلى أن البحث الذي يحاول التفكير في الوجود عن طريق العدم ، بحث يرجع في النهاية إلى سؤال يتعلق بالوجود . وفضلا عن هذا ، فإن السؤال نفسه يسير على النحو المألوف المعتاد للميتافيزيقا ، وذلك لأنه يبدأ بكلمة : « لماذا ؟ » السببية . إذن ، إلى هذا الحد تهافت المحاولة التي تفكر في الوجود . في سبيل المعرفة الإمثالية للوجود على أساس الوجود . ولكي نزيد الطين بلة نقول إن السؤال الأخير من الواضح أنه هو السؤال الذي وصفه لينتزر الميتافيزيقي في كتابه « مبادئ الطبيعة واللفظ الإلهي » : « لماذا كان بالأحرى شيء . ولم يكن لا شيء ؟ » . (مجموع مؤلفاته ، طبعة جيرهارد . المجلد السادس ص ٦٠٢ ، تعليق رقم ٧) .

هل قصرت المحاضرة إذن عن بلوغ مقصدها ؟ بعد كل شيء ، هذا ممكن تماماً نظراً لصعوبة تحقيق الانتقال من الميتافيزيقا إلى نوع من التفكير مختلف . هل تنتهي المحاضرة بأن نسأل السؤال الميتافيزيقي الذي وضعه لينتزر وهو السؤال عن العلة العليا لكل الأشياء ذات الوجود ؟ . لماذا إذن لم نذكر اسم لينتزر كما تقضى اللياقة ؟ .

أم ترانا نسأل السؤال بمعنى مختلف تماماً ؟ . وإذا لم يتعلق بالوجود ويبحث في العلة الأولى للوجودات ، فعندئذ لا بد أن يبدأ السؤال من ذلك الذي لا يكون موجوداً . وهذا بالضبط ما يحدده السؤال فتكتب كلمة « عدم » ، بالحروف الكبيرة . هذا هو الموضوع الأوحد للمحاضرة ويبدو أن المطلب الآن واضح وهو أنه لا بد من التفكير في نهاية

المحاضرة من خلال منظورها الذى يحدد المحاضرة بأسرها . وإن ما أطلقنا عليه إسم السؤال الأساسى للميتافيزيقا ، كان سيكون من الناحية الأنطولوجية الأساسية ، السؤال الذى ينبثق عن أساس الميتافيزيقا ، وسؤالا عن هذا الأساس .

لكن ، إذا أجزنا لهذه المحاضرة أن تمنع النظر إلى مهمتها المتميزة ، فكيف يتسنى لنا أن نفهم هذا السؤال ؟ .

السؤال هو : لماذا كان تمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ .
إفرض أننا لم نبق داخل مجال الميتافيزيقا لكن نسال على نحو ميتافيزيقي مألوف ، وافرض أننا لم نفكر فى حقيقة الوجود بمنزل عن ماهية الميتافيزيقا وحقيقتها ، عندئذ لابد أن نسال بالمثل السؤال التالى : كيف يحدث أن يكون للوجود الأولوية والصدارة فى كل مكان ويدعى لنفسه فعل « الكينونة » ، بينما ذلك الذى ليس موجوداً أعنى العدم ، المفهوم على أنه الوجود نفسه ، قدبقى نسبياً منسياً ؟ . كيف يحدث للوجود أن يكون حقيقة عدماً . والعدم فى الحقيقة غير موجود ؟ .
هل يحدث هذا نتيجة الأخذ بالإقتراض الذى لايزال ثابتاً فى الميتافيزيقا بأسرها وهو أن « الوجود » أمر مسلم به تسليماً ، وأن العدم بالتالى أسهل من الوجود .. هذا هو الوضع فى الواقع بشأن الوجود والعدم فإن لم يكن الأمر كذلك ، فما كان تمت داع يدعو لينتزع إلى القول فى نفس الموضع وعلى سبيل التوضيح : « لأن العدم أبسط وأسهل من أى شىء » .

ما هذا الذى يكون أكثر ألغازاً من القول بأن : الموجود موجود أو أن الوجود موجود ؟ . أم أن هذا التأمل نفسه يخفق فى أن يقترب بنا من ذلك اللغز الذى أحاط بوجود الموجود ؟

مهما يكن الجواب « فالأوان قد آن للتفكير من خلال محاضرة « ما الميتافيزيقا ؟ » التى تعرضت لهجات كثيرة، تفكيراً يبدأ من نهايتها — أقول من نهايتها ، لا من شيء يتخيل تخيلاً .

مارتن هيدجر

WAS IST METAPHYSIK ?

ما الميتافيزيقا ؟

ترجمة

فؤاد كامل

ما الميتافيزيقا ؟

ما الميتافيزيقا ؟ ما أن يوضع هذا السؤال حتى يتوقع الإنسان أن يؤدي إلى حديث « عن » الميتافيزيقا ؛ غير أن هذا شيء لا يدخل في نيتنا ، وإنما سنناقش بدلاً عن ذلك سؤالاً ميتافيزيقياً محدداً . وبالسير على هذا النحو ، ننقل مباشرة إلى داخل الميتافيزيقا ؛ وبهذه الطريقة وحدها نتيح للميتافيزيقا الإمكانية المناسبة لتقديم نفسها . وتنطوي خطتنا على البدء بـ « عرض » سؤال ميتافيزيقي ، ثم تحاول بعد ذلك « توضيح » هذا السؤال ، وتنتهي « بإعطاء » إجابة عليه .

عرض سؤال ميتافيزيقي

الفلسفة من وجهة نظر الإدراك الإنساني السليم هي « العالم مقلوباً رأساً على عقب » ، على حد تعبير هيجل ؛ ومن ثم فإن طبيعة مهمتنا الخاصة تقتضي مبدئياً أن نحدد معالمها . وهذه الخاصية تنجم عن الطبيعة المزدوجة التي يتسم بها التساؤل الميتافيزيقي .

فن ناحية ، نجد أن كل سؤال ميتافيزيقي يشمل دائماً « مجموع » ما تنطوي عليه الميتافيزيقا من إشكاليات *problématique* ، وهو في كل مرة هذا « المجموع » نفسه . ومن ناحية أخرى ، لا يمكن أن يوضع أي سؤال ميتافيزيقي إلا إذا كان السائل - بما هو كذلك - مُتَضَمِّناً هو نفسه داخل السؤال ، أي « مندرجاً » في هذا السؤال .

ومن هذا نستطيع أن نستخلص التحذير التالى : يجب أن يوضع السؤال الميتافيزيقي بالضرورة فى جملته : كما ينبغى أن يكون فى كل مرة وكأنه تابع من الموقف الجوهرى للأنية المتسائلة . « نحن ، الذين نسأل « هنا ، و « الآن ، ومن « أجلنا ، نحن . و « آتيتنا . بوصفنا باحثين وأساتذة وطلاباً . تحددها « المعرفة . فاذا يقع لنا من أمور جوهرية فى أعماق آتيتنا الآن وقد أصبحت المعرفة « شهوتنا ؟

إن ميادين المعرفة ينفصل بعضها عن البعض الآخر بمسافات متباعدة : والطريقة التى يعالج بها كل علم من علومنا موضوعه يختلف اختلافاً جوهرياً عن طريقة غيره من العلوم . غير أن هذا الحشد المتناثر من المناهج العلمية لا يدين اليوم باتساقه لغير التنظيم الفنى للجامعات والكليات : ولا يحتفظ بأى معنى إلا من خلال الغايات العملية التى يستهدفها المتخصصون . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن جذور العلوم فى أساسها الجوهرى قد ذوت واضمحلت .

ومع ذلك ، فإننا فى هذه العلوم جميعاً ، وإذا تدبّعنا مقاصدها الخاصة بها تماماً — نكون دائماً على صلة « بالموجود نفسه » . ومن وجهة نظر هذه العلوم لا يتمتع ميدان من ميادينها — على وجه الدقة — بأية « أولوية » على غيره من الميادين . فالطبيعة لا تأتى « قبل » التاريخ ، أو العكس . وليس فى المناهج التى تتناول الأشياء منهج يعلو على سائر المناهج . وليست المعرفة الرياضية أشد إحكاماً من المعرفة التاريخية أو اللغوية ، كل ما فى الأمر أنها تتصف بالدقة ، وهذه الدقة شئ آخر غير « الإحكام » . وأن نطالب « علم التاريخ » بالدقة ، معناه الإساءة

إلى فكرة « الإحكام » التي تخص علوم « الروح » . و « الصلة بالعالم » التي تتحكم في العلوم جميعاً — بما هي كذلك — تجمعها تبحث عن الموجود نفسه، لكي تجعل من هذه العلوم موضوعاً لكشف وتعريف يرسي أساسه، بحيث يتفق في كل مرة مع نوعية هذا الموجود . و « مائية » محتواه . وما تنجزه العلوم ، بفضل ما تضعه نصب عينها من مثال — هو « حركة ترب صوب ما هو جوهرى في الأشياء جميعاً » .

وهذه الصلة المميزة بالعالم ، التي هي علاقة تتجه نحو الموجود نفسه ، تتركز على موقف يختاره الوجود الإنسانى في حرية وتهدى به . ومن المؤكد أن السلوك العام للإنسان ، سواء أكان سابقاً على العلم . أم خارجاً عنه — ينطوى أيضاً على علاقة بالموجود . غير أن الصفة التي يمتاز بها العلم ترجع إلى أنه يترك — عامداً متعمداً — الكلمة الأخيرة للشيء ذاته ، وللشيء وحده . وحين يتمسك العلم على هذا النحو في وضعه للسؤال وفي تعريفه ، وفي عرضه للحجج ، حين يتمسك العلم بما في الأشياء من مادية صرف ، فإنه يخضع للوجود بحيث يترك له ، وله وحده — أن يكشف عن نفسه . وهكذا يقوم البحث والنظرية « بدور الخدمة » . وعلى تطور هذه « الخدمة » تستقر إمكانية القيام « بدور المرشد » — وكأنها تستقر على قاعدة — في جملة الوجود الإنسانى . وعلى الرغم مما يتصف به من قصور ، فإن هذا هو دوره الخاص في البحث . ومن الحق أننا لا نتصور الصلة الخاصة التي تقوم بين العلم والعالم ، والموقف الإنسانى الذي تهدى به ، تصوراً كاملاً إلا حين نشاهد ، ونذكر « ما » يجرى أمامنا . وما يتأرخ geschicht في العلاقة القائمة « على هذا النحو » مع العالم . والإنسان — هذا

الموجود بين غيره من الموجودات — « يقوم بالعلم » . وما يحدث في هذا العمل الذى يقوم به الإنسان لا يقل عن كونه « إقتحام » موجود — يسمى الإنسان — للموجود فى جملته . وهذا « الإقتحام » أو « الغزو » يتم بصورة « يتفتح » فيها الموجود على ما هو عليه وبما هو عليه . وهذا الإقتحام الذى ينشأ عنه التفتح ، هو قبل كل شيء ، ووفقاً لطريقته الخاصة ، ما يستلزم الموجود لنفسه .

وهذه الجوانب الثلاثة : العلاقة مع العالم . والموقف والإقتحام ، التى تؤلف فى أساسها وحدة ، تقوم بتبسيط الآنية التى تتحقق فى الوجود العلمى ، وتقطيعها تقطيعاً تنقذ منه النار . فإذا أسقطنا على الوجود العلمى الضوء الذى ينبعث عن هذه العملية ، وإذا امتلكننا « صراحة » هذه الآنية المتحققة فى العلم فلا بد أن نقول « بالضرورة » :

إن ما تشير إليه العلاقة بالعالم هو « الموجود ذاته » ، ولا شيء سواه .

وما يتبقى منه كل موقف توجيهاته ، هو « الموجود ذاته » — ولا شيء أكثر منه .

وما به يتأرخ التحليل الذى يبحث ويواجه فى الإقتحام ، هو الموجود ذاته — ولا شيء خارجه .

ولكن من العجيب أن الإنسان الذى يقوم بأبحاثه ، وفى اللحظة التى يتأكد فيها عما ينتسب إليه حقاً .. فى هذه اللحظة يتحدث عن شيء « آخر » . إن ما ينبغى أن ينفذ إليه البحث هو فى بساطة « ما هو موجود » ، وخارج هذا الوجود : لا شيء ؛ « ما هو موجود » وحده ،

وخلاف ذلك : لا شيء ، « ما هو موجود » فحسب ، وخارج ذلك :
عدم .

فما هو إذن هذا « العدم » ؟ أمن قبيل المصادفة أتنا عبرنا على هذا
النحو في تلقائية طبيعية ؟ أهى مجرد طريقة للكلام ، لا أكثر ؟

ولكن ، ماذا يدعونا إلى الاهتمام بهذا العدم ؟ العدم أمر يرفضه
العلم ويستبعده بوصفه مكوناً للسلبى الخالص *le pur négatif* . ومع
ذلك ، فإننا حين نستبعد « العدم » ، على هذا النحو ، ألا نكون كمن
يقبله ؟ ولكن أنستطيع أن نتكلم عن القبول حين نقبل « لا شيء » ؟
والا تقع حينئذ وقوعاً صريحاً فى مشاحة لفظية جوفاء ؟ الا ينبغى على
العلم أن يصطنع « الآن » ما يتم به من جدية وبعد عن الانفعال ليقرر
أن مهمته مقصورة على « ما هو موجود » فحسب ؟ والعدم .. هل يمكن
أن يكون بالنسبة للعلم سوى مصدر للفرع والوهم ؟

وإذا لم يتجاوز العلم ما له من حقوق ، ألفينا نقطة واحدة ثابتة
وهى أن العلم لا يريد أن يعرف شيئاً عن « العدم » . وهذا — فى نهاية
الأمر — هو التصور العلمى المحكم للعدم . نحن نعرف هذا العدم من
حيث أننا لا نريد أن نعرف شيئاً عنه ، عن هذا العدم .

العلم لا يريد أن يعرف شيئاً عن العدم . ولكن من المؤكد أيضاً
أنه هنالك — حيث يبحث العلم عن التعبير عن ماهيته الخاصة ، يهيب
بالعدم لنجدته . فما هو يلجأ إلى ما يرفضه . فأى « تنافر » ذلك الذى
يكشف عنه العلم فى حقيقته الجوهرية ؟

وحينما تتأمل وجودنا الفعلى — بوصفه وجوداً يحدده البحث

العلی — نكون قد وقعنا فی ورطة . وفی هذه الورطة يكون ثمة سؤال قد تشكل فعلا ، ولا يحتاج السؤال إلا أن یصاغ فی ألفاظه المحددة : ماذا عن العدم ؟

توضیح السؤال

یدفعنا توضیح السؤال عن العدم بالضرورة إلى الموقف الذی يجعلنا نعرف هل من الممكن أن تتلقی إجابة عنه ، أم أن الإجابة عنه مستحيلة .

وقد ذكرنا من قبل إن العدم قد قُبِلَ ، أى أنه استبعد — علی العکس من ذلك — بواسطة العلم فی لا مبالاة مترفعة ، بوصفه « ما لا وجود له » .

ومع ذلك فلنحاول أن نتساءل عن العدم : ما العدم ؟ إن هذا السؤال یکشف للوهلة الأولى عن شيء غیر مألوف . فنحن بتساؤلنا علی هذا النحو ، نكون قد وضعنا العدم فعلا بوصفه شيئا « قائما » هو هذا أو ذاك ، أى بوصفه « وجودا » . یبدو أنه یختلف عن هذا اختلافاً أساسياً ، ذلك أن التساؤل عن العدم — أى السؤال عما هو وكيف يكون — « یقلب موضوع السؤال إلى عکسه » ، وبذلك یجرد السؤال نفسه عن موضوعه الخاص .

ویترتب علی ذلك ، أن کل « إجابة » عن هذا السؤال مستحيلة منذ البداية ، ذلك أنها تتمثل — وفقاً لقوة الأشياء — علی النحو التالي: العدم « هو » هذا أو ذاك . « فالسؤال والإجابة — فیما يتعلق بالعدم — ینطويان علی « الخلف » نفسه » .

وعلى هذا ، فليس ثمة ما يدعو حتى إلى أن يرفضه العلم ، فالقاعدة التي يقبلها الجميع بوصفها القاعدة الأساسية للفكر ، وقضية التناقض الذي يجب تحاشيه ، و « المنطق » العام كلها ، تقضى على هذا السؤال . ذلك أن الفكر الذي هو في جوهره دائماً تفكير في شيء ما يجب أن يتصرف — من حيث هو تفكير في العدم — ضد ماهيته الخاصة .

وما دمنا لا نستطيع أن نجعل من « العدم » — بما هو كذلك — موضوعاً ، فيها نحن قد بلغنا نهاية بحثنا عن العدم — مفترضين في كل هذا السؤال أن « المنطق » هو الحَكَمُ الأعلى ، وأن « العقل » هو الوسيلة . وأن الفكر هو الطريق المؤدى إلى إدراك العدم في أصله ، وإلى تقرير إمكان الكشف عنه .

ولكن ، هل يجوز لنا أن نعتدى على سيادة « المنطق » ، وهل العقل هو السيد الحاكم حقاً في هذا السؤال عن العدم ؟ إننا لا نصل بمعوقته إلا إلى تحديد عام جداً للعدم ، وإذا كنا نستطيع أن نضع العدم بوصفه مشكلة ، فليس ذلك إلا على أنه مشكلة تقضى على نفسها بنفسها ، لأن العدم هو سلب جملة الموجود ، هو اللاموجود الخالص البسيط . ولكننا حين نَتَّبِعُ على هذا النحو ، نخضع العدم لتحديد أعلى هو السلب : فنحن نعرفه بوصفه شيئاً منفيّاً . و « السلب » — وفقاً لتعاليم « المنطق » ، السائدة التي لا تمس — عملية من « عمليات العقل » . كيف نستطيع إذن أن ندعى في مسألة العدم ، وفي مسألة إمكان وضع هذا السؤال نفسه ، أننا نستغنى عن العقل ؟ ومع ذلك ، هل ما نفترضه مقدماً في هذه المسألة ، يقيني إلى هذا الحد ؟ هل تمثل ، لا ، وحالة

كون الشيء منفيًا ، وبالتالي السلب نفسه ، التصور « الأعلى » الذي يندرج تحت العدم بوصفه « نوعاً جزئياً » من الشيء المنفى ؟ ألا يوجد العدم إلا لأن الشيء موجود ؟ أم الأمر على عكس ذلك ، فلا وجود للسلب إلا لأن العدم موجود ؟ هذا أمر لم يقطع فيه أحد برأى ، بل إنه لم يرتفع قط إلى مستوى السؤال الصريح . ونحن نقرر هنا : إن العدم سابق في الأصل على « لا » وعلى السلب .

فإذا كانت هذه القضية صحيحة ، فإن إمكانية السلب بوصفها عملية من عمليات العقل ، بل العقل نفسه — يعتمدان بصورة ما على «العدم» فكيف يستطيع العقل أن يدعى لنفسه حق البت في أمر العدم ؟ أليس من الممكن أخيراً أن يكون التناقض الظاهري في السؤال الخاص بالعدم والإجابة عنه قائماً فقط على العناد الأعمى لعقل شارد ؟

وإذا كانت الاستحالة الصورية التي ينطوى عليها شكل السؤال عن العدم لا تثبط من عزيمتنا ، وإذا كنا حين نلتقي بهذه الاستحالة نضع السؤال على الرغم من ذلك ، فلا بد أن نرضى على الأقل ما يظل باقياً بوصفه المطلب الأساسي لإمكان وضع « أى » سؤال ، مهما يكن شأنه . وإذا كان يجب على العدم — أيأ كان — أن يكون هو نفسه — «مضمون السؤال» فلا بد أن « يعطى » أولاً . ولا بد أن يكون في استطاعتنا الالتقاء « به » .

فأين نبحث عن العدم ؟ وكيف نعرّض عليه ؟ ألا ينبغي علينا

— لكي نعتز على شيء ما — أن تكون لدينا معرفة عامة بأن هذا الشيء موجود؟ والواقع أن الإنسان في مبدأ الأمر، وفي كثير من الأحيان، لا يستطيع أن يبحث إلا حين يتوقع مقدماً حضور الشيء الذي يبحث عنه. وما نبحث عنه الآن هو «العدم»؛ فهل هناك في نهاية الأمر بحث دون هذا التوقع... بحث يتطوى على كشف «خالص»؟

وأياً كان الأمر، فنحن نعرف العدم. حتى لو لم يكن ذلك إلا بوصفه تلك الكلمة التي نلوكمها بالسنتنا كل يوم. وهذا العدم المبتذل، العدم الشاحب المصاب بفقر الدم، العدم الذي يحوم حول أقاويلنا دون أن يجعلنا نلاحظه، هذا العدم نستطيع أن نخلع عليه بلا تردد ما يشبه التعريف، فنقول:

العدم هو السلب الأساسي لجملة الوجود.

ألا يبدو أن هذا الوصف للعدم يشير أخيراً إلى الاتجاه الوحيد الذي يمكن أن يلتقي بنا فيه؟

وينبغي أولاً أن يُعطى لنا «الموجود في جملة»، حتى يمكن أن يخضع من حيث «هو كذلك»، للسلب الأساسي الذي يجب على العدم نفسه أن ينبثق منه.

ولكن، بغض النظر عما تقسم به العلاقة بين السلب والعدم من إشكال، فكيف نستطيع — نحن الفانين — أن نجعل مجموع الوجود في جملة مُيسراً في ذاته، ولنا، في الوقت نفسه؟ كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نفكر في «فكرة» الموجود في جملة، وأن نتبنى بالفكر ما تخيلناه على

هذا النحو ، ثم أن تفكر فيه بعد ذلك بوصفه « منفيًا » . وبهذه الطريقة نصل إلى التصور الصوري للعدم « المتخيل » . ولا فصل قط إلى « العدم نفسه » . غير أن « العدم » هو « لا شيء » ، ولا فرق بين العدم « المتخيل » والعدم « الحقيقي » ، وهذا إذا كان من الحق أن عدم يمثل الهوية المطلقة *Vollige Unterschiedslosigkeit* (l'indifférence absolue) . أما بالنسبة للعدم « الحقيقي » . أليس في هذا رجوع إلى المفهوم الغامض المتناقض عن العدم « الموجود » مرة أخرى ؟ وهذه هي المرة الأخيرة التي تحاول فيها اعتراضات العقل أن تعطل بحثنا ، هذا البحث الذي لا يمكن أن يكتسب شرعيته إلا من خلال « تجربة أساسية عن العدم » .

وإذا كان يقيناً أننا لن نستطيع أن ندرك جملة الموجود في ذاته على الإطلاق ، فليس أقل من ذلك يقيناً أننا موجودون وسط هذا الموجود ، وأنه يتكشف لنا في مجموعه بطريقة أو بأخرى . وأخيراً - ثمة اختلاف جوهري بين « إدراك بمجموع » الموجود في ذاته . و« شعورنا » بآتنا وسط الموجود في « مجموعه » . العبارة الأولى مستحيلة من حيث المبدأ ، أما العبارة الثانية ، فهي واقعة مستمرة في آتيتنا .

ويبدو — بلا شك — أننا لا نرتبط في حياتنا اليومية إلا بهذا الموجود أو ذاك في كل مرة ، وعلى وجه الدقة ، وأتينا نكسر أنفسنا تكرساً يستبعد ما عداه لهذا المجال من مجالات الموجود أو ذاك . وأياً كان مظهر التشتت الذي يصطنعه الابتذال اليومي ، فإنه ما زال محتفظاً دائماً باتساق الموجود في جملة ، وإن اخفاء ظل من الظلال .

وحين لا نكون مشغولين شغلا خاصاً بالأشياء أو بأنفسنا ، في هذه اللحظة ، وهذه اللحظة بالذات ، يطنى علينا هذا المجموع ، في الملل الحقيقي ، مثلاً ، وهذا الملل الحقيقي يكون بعيداً في الحالة التي نمل فيها من هذا الكتاب أو من تلك المسرحية ، من هذا الانشغال أو ذلك الفراغ ؛ ولكنه يبرغ حين « نمل » بوجه عام . والملل العميق الذي يرتق كالغمامة الصامتة في أغوار الآنية ، يقرب بين الناس والأشياء ، وبينك ، في سوية عجيبة . وهذا الملل يكشف عن الوجود في جملة .

وتتاح لنا إمكانية أخرى لهذا الكشف في « السرور » الذي يتولد عن الحضور ، لا حضور مجرد « الشخص » ، ولكن « حضور » الشخص العزيز علينا .

وأمثال هذه الأحوال العاطفية التي « نكون » فيها في هذه الحالة ، أو تلك تجعلنا نشعر بأننا وسط الوجود في مجموعته . وأن ما فيه من توتر يتغلغل في حنايانا . والموقف العاطفي الذي يجعلنا نشعر بهذا التوتر لا يكشف لنا بطريقته في كل مرة عن الوجود في مجموعته فحسب ، ولكن هذا الكشف الذي هو أبعد ما يكون عن مجرد حادثة بسيطة ، هو في الوقت نفسه ، الحدث ، الجوهرى الذي « تتحقق » فيه آيتنا .

وإن ما نطلق عليه اسم « العواطف » ليس ظاهرة مصاحبة Begleiterscheinung (epiphénomène) عابرة في سلوكنا الفكرى والإرادى ، كما أنها ليست مجرد دافع لهذا السلوك ، وليست أيضاً حالة باقية بقاء الشيء ، حالة تدبر بها أمورنا على هذا النحو أو ذاك .

ومع ذلك فإنه إذا كانت هذه الحالات العاطفية تضعنا على هذا

النحو في حضرة الوجود في جملة ، فإنها تخفى عنا «العدم» ، الذي نبوح عنه . ونكون الآن أقل تمسكاً بالرأى القائل بأن سلب الوجود في جملة ، كما تكشف عنه أحوالنا العاطفية — يضعنا في حضرة العدم ، لأن هذا لا يمكن أن يحدث إلا في «حالة عاطفية» ، تكشف لنا عن العدم ، في فعل كاشف له «معناه الخاص تماماً» .

فهل تحدث في آنية الإنسان حالة وجدانية يوضع فيها الإنسان في حضرة العدم ذاته ؟

أما أن يحدث هذا ، فأمر ممكن ، وإن يكن ذلك بصورة نادرة ، ودون أن تكون له حقيقته إلا في لحظات معينة ، وذلك في تلك الحالة العاطفية الأساسية التي هي القلق Angst . ولا نغني بهذا القلق ، الجزع الشائع غاية الشروع والذي ينطوى بطبيعته على استعداد للخوف ، هذا الضرب من الجزع ليس أيسر من أن نلتقي به في كثير من الأمثلة . القلق يختلف اختلافاً جوهرياً عن الخوف . ونحن إذا عايننا الخوف ، فإن ذلك يكون دائماً إزاء هذا الوجود «المعين» ، أو ذاك الذي يهددنا على هذه الصورة «المحددة» ، أو تلك . و«الخوف إزاء ...» شيء ما ، هو دائماً خوف من «أجل» شيء معين . ولأن طبيعة الخوف هي دائماً هذا التحديد «إزاء» و«من أجل» ما نخاف منه ، فإن الإنسان الخائف يكون دائماً «مقيداً» بما يخاف منه . وفي الجهد الذي يبذله لإتقاذ نفسه إزاء هذا الموضوع المتعين — يفتقر إلى الأمن في علاقته ب«الآخر» ، أى أنه يصاب بنوع من «فقدان الصواب» ، بوجه عام .

أما القلق فلا يتيح لمثل هذا الاضطراب أن يقع ، بل على العكس ،

بسود في القلق ضرب من الهدوء العجيب . ومن الحق أن القلق هو دائماً « قلق إزاء ... » ولكنه ليس قلقاً إزاء هذا الشيء أو ذاك ، والقلق « إزاء ... » هو دائماً قلق « من أجل ... » ، ولكنه ليس قلقاً من أجل هذا الشيء أو ذاك . ومع ذلك فإن عدم تحديد ما « منه » و « عليه » ، تعلق ليس افتقاراً خالصاً مطلقاً للتعين وإنما هو الاستحالة الجوهرية لتقبل أى تعين كان . ومن الممكن إيضاح ذلك بتفسير معروف تمام المعرفة .

ففي القلق لا نستطيع أن نقول ما هو الشيء الذي نشعر إزاءه بالضيق ، فالأشياء جميعاً ، ونحن أنفسنا ، نفوس في نوع من الاستواء . ومع ذلك لا يحدث هذا بمعنى إختفاء الأشياء إختفاء خالصاً بسيطاً ، ولكن في « انسحابها » على هذا النحو ، « تستدير » الأشياء نحونا . وانزلاق الموجود في جملته هذا الانزلاق الذي يسيطر علينا في القلق . هو ما يشير في نفوسنا ذلك الضيق ، إذ لا يبقى لنا شيء نستند إليه ، وفي انزلاق الموجود بأسره ، لا يبقى لنا سوى هذا « اللاشيء » .

القلق يكشف عن العدم :

وفي القلق « نرتق مطلقين » ، أو بتعبير أوضح : القلق يمسك بنا مرتقين على هذا النحو ، لأنه يحدث إنزلاقاً للموجود بأسره . وتبعاً لذلك فإننا نحن أنفسنا — نحن الناس الموجودين — نشعر بأننا نزلق وسط الموجود مع الموجود في الوقت نفسه . ولهذا السبب ، لست « أنت » أو « أنا » ، الذي يأخذ القلق بمخفته ، و « لسكتنا » نشعر به على هذا النحو . ولا وجود في هذه الهزة إلا للآنية الخالصة « الحقيقة » ،

لحضورها في القلق الذي لا يسمح لها بأن تتعلق بشيء .

وفي القلق يرتجح علينا القول ، لأن الموجود بأسره قد انزلق . وحاصرنا القلق من كل جانب ، وكل عبارة تنطق بفعل الوجود ، تصمت في حضرته . وإذا كان من الحق أننا نحاول في كثير من الأحيان ، حين يصيبنا حصر القلق أن نملاً فراغ الصمت بقول نقيه على عواهنه . فليس ذلك أيضاً غير شاهد على حضور « العدم » .

أما أن القلق يميظ اللثام عن العدم . فهذا ما يؤكده الإنسان نفسه حين ينحسر عنه القلق . وبالنظرة الثاقبة التي ما برحت تحمل الذكرى الغضة لتجربة القلق نجد أنفسنا مدفوعين إلى القول ، بأن هذا الذي قلقنا « عليه » و « من أجله » لم يكن « في الحقيقة » شيئاً . والواقع أن العدم نفسه — بما هو كذلك — كان موجوداً هناك .

وبهذه التجربة الأساسية في القلق نكون قد التيقنا « بهذا الحدوث » الذي تتحقق فيه الآنية : وفي هذه التجربة 'رفع الغطاء عن القلق ، وابتداء من هذه النقطة ينبغي أن نتساءل عنه : ماذا عن العدم ؟

الإجابة عن السؤال

الإجابة التي هي وحدها جوهر بحثنا قد بلغناها منذ أن انتبهنا إلى أن السؤال المتعلق بالعدم قد وضع وضعاً « حقيقياً » . ومهمتنا الآن هي إنهاء تحول الموجود الإنساني بحضوره الحقيقي . وهو تحول يحدث فينا بواسطة القلق حتى نستطيع أن نضع أيدينا على العدم الذي يفصح

عن نفسه فيه، والتبعض عليه بالصورة التي يفصح بها عن نفسه . ويترتب على ذلك واجب آخر ، وهو أن « نستبعد » عمداً سائر صفات العدم التي « لا تنشأ » عن الثباتنا به حقيقة .

العدم يكشف عن نفسه في القلق ، ولكنه لا يكشف عن نفسه بوصفه موجوداً . كما أنه لا يُعطى لنا بوصفه موضوعاً . وليس القلق هو فعل تصور العدم . ومع ذلك فإن العدم يكشف بواسطة القلق وفيه ، لا بمعنى أن العدم يظهر في حالة منفصلة إلى « جانب » الوجود في جملته ، الذي يكون فريسة للضيق الذي نشعر به . ونحن نؤثر على ذلك أن نقول : إن العدم يتمثل في القلق « دفعة واحدة بعينها » مع الوجود . فما معنى هذا اللا إقسام ، هذه « الدفعة الواحدة بعينها » ؟

في القلق ، يصبح الوجود بأسره مزعزاً *hinfällig* . فبأى معنى يحدث ذلك ؟ إن الوجود لم يُعندَم ، بواسطة القلق ، حتى يترك العدم باقياً . فكيف تفسر الأمور على هذا النحو ، ما دام القلق « عاجزاً » تمام العجز إزاء الوجود في جملته ! الحقيقة أن العدم يكشف عن نفسه مع الوجود وفي الوجود من حيث أن هذا يفلت منا وينزلق بأسره .

وإذا لم يحدث في القلق « أى إعدام » *aucun anéantissement* (keine Vernichtung) للوجود في جملته ، فالأولى أننا لا نستطيع أن ننفي الوجود في جملته لكي نصل في نهاية الأمر إلى العدم ، وبفض النظر عن أن القلق — من حيث هو كذلك — غريب على الإجراء الصريح لصيغة سلبية ، فإننا نصل متأخرين دائماً حين نعتقد أننا بالسلب

نقشىء العدم . لقد التقينا بالعدم قبل . ولقد ذكرنا أن العدم يظهر
« دفعة واحدة بعينها » مع الوجود الذى ينزلق بأسره .

وفى القلق حركة « ارتداد إزاء ... » ، وهذه الحركة ليست ، بلا شك ،
فراراً ، وإنما هى سكون المأخوذ . وهذا « الارتداد إزاء » يتخذ من
العدم مصدره . فالعدم لا يجذب شيئاً إليه ، وإنما على العكس من ذلك ،
هو فى جوهره نبذ *répulsion (abweisung)* . ولكنه حين
ينبذ ، فإن نبذه هو الطرد الذى يطلق الانزلاق ، وهذا الانزلاق هو
الذى يحيل إلى الوجود الذى « يبتلعه » فى جملة . وهذا الطرد « النافر » ،
تماماً الذى يحيل إلى الوجود الموشك على الانزلاق فى جملة ، هو
ما يسيطر به العدم على الآنية فى حالة القلق ، والذى يعد من حيث هو
كذلك ، ماهية العدم ، أى الإعدام *(Nichtung) le néantissement* .
وكما أنه ليس « إعداماً » للوجود ، فإنه لا ينشأ عن سلب . وفعل
العدم لا يندرج تحت الإعدام *anéantissement* أو السلب *négation* :
والعدم نفسه هو الذى يُعدم ، *das Nichts selbst nichtet* .

وليس فعل العدم *néantir (nichten)* حدثاً جزافياً ، ولكنه ،
بوصفه طرداً نابذاً على الوجود المنزلق بأسره ، يكشف عن هذا
الوجود فى « غريبته » السكاملة التى كانت محتجبة حتى ذلك الحين ، وهو
الذى يكشف عنه بوصفه « الآخر المحض » فى مواجهة العدم .

وفى الليل الصافى لعدم القلق يظهر الكشف « الأصيل » للوجود
بأنه موجود وليس معدوماً . وهذا الـ « ليس معدوماً » الذى أضفناه
ليس شرحاً مضافاً ، ولكنه الشرط الأول الذى يجعل من الممكن

الكشف عن الوجود بوجه عام ، وتكمن ماهية العدم الذى يعدم منذ البداية فى أنه يضع الآنية وجهاً لوجه أمام الوجود بما هو كذلك .

وبفضل الكشف الأصيل للعدم ، وبه وحده ، تستطيع آنية الإنسان أن تتجه « صوب » الوجود ، وأن تنفذ فيه . ولكن من حيث أن كل آنية وفقاً لماهيتها تكون على علاقة بالوجود ، أى بما ليست عليه ، وبما هى عليه فعلاً ، فإن الآنية بما هى آنية تصدر دائماً عن العدم المكشوف .

والآنية Dasein معناها : أن يجد الإنسان نفسه واقعاً داخل العدم .

والوقوع داخل العدم معناه أن تنبثق كل آنية « عبر » الوجود بأسره ، وهذا البرزوخ عبر الوجود ، نسميه «العلو» Transcendence "Transzendenz" . فإذا لم تكن الآنية—فى مبدأ ماهيتها—لا تعلق ، أى إذا لم تبق داخل العدم ، إذا لم تفعل ذلك فإنها لن تستطيع مطلقاً أن تهيم علاقة « مع » الوجود ، وتبعاً لذلك « مع » نفسها .

ودون الكشف الأصيل للعدم ، لن يكون ثمة وجود ذاتى ، أو حرية .

وهكذا نصل إلى الإجابة عن السؤال الخاص بالعدم . ليس العدم شيئاً ، كما أنه ليس موجوداً بوجه عام . والعدم لا يظهر « لذاته » ، ولا إلى جانب الوجود الذى يلتحم به إن صح هذا التعبير . العدم هو الشرط الذى يجعل الكشف عن الوجود ، بما هو كذلك ، ممكناً بالنسبة

للآنية . ولا يؤلف العدم التصور المقابل له « موجود ، وإنما ماهية « الوجود ذاته ، تتضمن العدم منذ البداية . وفي «وجود» الموجود ينشأ فعل العدم (Das Nichten des Nichts) le néantir du Néant .

فلنعتبر الآن عن فكرة أحجمنا طويلاً عن الإفصاح عنها . إذا كانت للآنية لا تستطيع أن تقيم علاقة « مع » الموجود إلا بالبقاء داخل العدم ، وإذا كانت لا تستطيع أن « توجد » إلا على هذا النحو فحسب ، وإذا كان العدم لا ينكشف أصلاً إلا في القلق ، ألا ينبغي أن نحلق « باستمرار » في هذا القلق لكي نستطيع أن نوجد على الإطلاق ؟ ألم نعترف نحن أنفسنا بأن هذا القلق الأصيل « نادر » الحدوث ؟ ولكننا «وجودون» جميعاً قبل كل شيء ، كما أننا على علاقة بالموجود ، وعلى علاقة بما لسنا إياه ، وبما نحن إياه — دون هذا القلق . أليس هذا القلق محض اختراع تعسفي ، والعدم الذي نسبناه إليه مجرد مبالغة ؟

ومع ذلك ، ماذا تعني هذه الكلمات : إن القلق الأصيل لا يحدث إلا في لحظات « نادرة » ؟ إنها لا تعني شيئاً سوى هذا : إن العدم يكون في البداية وفي أغلب الأحيان « مخفياً » في طبيعته الأصلية . فما هذا الذي يخفيه ؟ إنه يخفي بهذه الواقعة وهي أننا بهذه الطريقة المحددة أو تلك ، نكرس أنفسنا تمام التكريس للوجود . وكلما ارتبطنا في أوجه نشاطنا المختلفة بالموجود ، وكلما كننا أشد حرصاً على ألا ينزلق بما هو كذلك ، ازداد انصرافنا « عن » العدم . ولكننا في الوقت نفسه ندفع أنفسنا بكل يقين إلى سطح ما هو « عام » في الآنية .

ومع ذلك ، فإن هذه الطريقة المستمرة ، وإن تكن غامضة ، في

الانصراف عن العدم لا تتجاوز حدوداً معينة ، بفضل ماله من معنى خاص به . فالعدم يحيلنا في فعل الإعدام (Nichten) son néantir « إلى » الموجود ، على وجه الدقة . والعدم يعدم بلا انقطاع ، دون أن نعرف حقيقة — ضمن المعرفة التي تتحرك فيها داخل نظام الحياة اليومية — ما يدور على هذا النحو .

ولكى نشهد ظهور العدم في آتينا ، واستمراره وانتشاره ، هل هناك شهادة أقوى تأثيراً من « السلب » ؟ فلا بد أن يؤلف هذا السلب جزءاً متكاملًا مع ماهية الفكر الإنساني . وكل سلب يتم التعبير عنه بأن تنطق لفظة « لا » ، فيما يتعلق بموضوع « ما » لا وجود له . غير أن هذه الـ « لا » لا يضيفها السلب من تلقاء نفسه ليقحمها بطريقة ما على أنها وسيلة للتمايز والتضاد بالنسبة للمعطى . وعلى هذا ، كيف يدخل السلب من تلقاء نفسه هذه الـ « لا » ، إذا لم يكن يستطيع أن ينفي إلا إذا أعطى له مبدئياً شيء قابل للنفي ؟ ولكن ، كيف يمكن أن تتصور شيئاً قابلاً للنفي ، على أنه ليس موجوداً إلا بشرط ألا يتوقع كل فكر بما هو كذلك أن يلقى نظرة على هذه الـ « لا » ؟ وهذه الـ « لا » لا يمكن أن تكشف بدورها إلا إذا استخلصنا أصلها — وهو فعل العدم بوجه عام ، وبالتالي العدم نفسه — من حجب الظلام . وليس السلب هو الذى يولد هذه الـ « لا » ، وإنما السلب « مؤسس » عليها ، وهى بدورها تستمد أصلها من « فعل الإعدام » . وليس السلب — فضلاً عن ذلك — سوى حالة من حالات السلوك الذى يعدم أى حالة مؤسسة منذ البداية على فعل الإعدام .

وبهذا يبرهن على القضية التي ذكرناها آنفاً في خطوطها الأساسية ،
ومؤداها أن العدم هو الأصل في السلب ، لا العكس . وإذا تحطمت
قدرة «العقل» على هذا النحو في ميدان السؤال الخاص بالعدم والوجود ،
فهذا أيضاً يتقرر مصير حكم «المنطق» داخل الفلسفة . بل إن فكرة
«المنطق» نفسها «تتحلل» في دوامة يثيرها تساؤل أشد أصالة .

ومهما تنوعت وتعددت الأحوال التي فيها يشيع السلب نفسه في
كل فكر — إضاراً أو تصريحاً — فلا يمكن أن يكون السلب هو
الشاهد الوحيد السليم الحاسم في هذا الكشف عن العدم الذي تنطوي
عليه الآنية في جوهرها . والواقع أن السلب لا يمكن أن يدعى أنه الحالة
الوحيدة ، أو حتى أنه يقوم بدور رئيسي فيما يتعلق بالسلوك المعتمد
الذي تبقى فيه الآنية وقد أصابتها هزة نتيجة «لفعل الإعدام» . وربما
كانت شراسة «المقاومة» وضراوة «البغضاء» أعقق هوة من مجرد
السلب المنطقي الخالص . وإن ألم «الرفض» وقسوة «المنع» لاكثر
مسؤولية ؛ كما أن مراودة «الحرمان» أشد وطأة على النفس .

«هذه» الإمكانيات جميعاً للسلوك المعدم — هذه القوى التي تحتل
الآنية مصيرها الأليم — دون أن تسيطر عليها تمام السيطرة — ليست
مجرد أنواع من السلب الخالص البسيط . غير أن هذا لا يمنعها من
التعبير بـ «لا» وبـ «السلب» . ومن الحق أن فراغ السلب ورحابته يتكشfan
على هذا النحو بصورة أفضل .

وشعور الآنية بأن السلوك المعدم يتغلغل في أنحائها يشير إلى ظهور
العدم ظهوراً مستمراً — وإن يكن غامضاً — هذا العدم الذي يكشف عنه

القلق وحده في حالته الأصلية . وهنا يكمن السبب الذي يجعل هذا القلق
الأصيل « مكبوتاً » في الآنية في أغلب الأحيان . القلق موجود ،
ولكنه نائم فحسب ، وأنفاسه تتردد باستمرار من خلال الآنية :
وهذه الانقباض تكون أضعف ما تكون في آنية « الوجالين » ؛ ولا نكاد
نلاحظها فيمن يبدو عليه الانشغال بالعمل ، والذي يردد دون وعي :
« نعم ، نعم » و « كلا ، كلا » ؛ وتزداد علواً عبر سر الآنية المنطوية
على نفسها ؛ وتشتد إلحاحاً عند من كانت « الشجاعة » مستقرة في أعماقه .
يبد أن هذا الضرب الأخير لا يتولد إلا من أجل ما يجود بنفسه في
سبيله ، لإيقاظ العظمة النهائية للآنية .

ولا يحتمل قلق الرجل الشجاع أن نضعه في « معارضة » السرور ،
أو حتى في معارضة المتعة السهلة التي نستخلصها من ممارسة نشاط هادئ ،
ويتحالف عبر هذه التقاض « تحالفاً » سرياً مع الرزانة ، ومع عذوبة
الرغبة الحلاقة الفعالة .

ومن الممكن أن يستيقظ القلق الأصيل في الآنية في أية لحظة ،
ولا يحتاج إلى أي حدث « شاذ » لإيقاظه . وبمقدار عمق سيطرته ،
يمكن أن يكون الدافع لإثارته غاية في التفاهة . ومع أنه متأهب
« باستمرار » للقيام بوثبه جديدة ، فإنه « من النادر » أن يقوم بهذه
الوثبة ، لكي يجرنا إلى حالة من التعلق .

وحين تجد الآنية نفسها داخل العدم بسبب ذلك القلق المحتجب ،
يصبح الإنسان « حارساً » Platzhalter للعدم . وإن ما تصف به من
« تائه » finitude يجعلنا عاجزين عن المشول في حضرة العدم الأصلية

باختيارنا وتصميمنا . فهذا « التناهي » يحفر ويفتح في الآنية هوة بحيث « يتأني » تناهينا بأعمق ما فيه — على الحرية .

والبقاء داخل العدم بسبب القلق المحتجب معناه بالنسبة للآنية تتجاوز الوجود بأسره ، وهذا هو « العلو » .

وينبغي أن يؤدي بنا تساؤلنا عن العدم إلى الميتافيزيقا نفسها . وكلمة ميتافيزيقا مشتقة من الكلمة اليونانية τὰ μετὰ τὰ φυσικά (ما - بعد - الطبيعة) . وقد فسر هذا العنوان الغريب فيما بعد على أنه يشير إلى التساؤل الذي يتجاوز الوجود بما هو كذلك (μετὰ معناها « بعد » ، « عبر » ، « فيما وراء ») .

والميتافيزيقا هي التساؤل الذي يتجاوز الوجود الذي عنه تسأل ، لتسترده بما هو كذلك ، وفي جملة ، في تصور عقلي .

وحين نقسأل عن العدم ، تتجاوز بهذا المعنى الموجود بما هو موجود مأخوذاً في جملة . وعلى هذا النحو يتحول هذا السؤال إلى سؤال « ميتافيزيقي » . وقد ذكرنا في مستهل هذا البحث صفتين للأسئلة التي من هذا النوع ، فكل سؤال ميتافيزيقي يشمل — من ناحية — الميتافيزيقا بأسرها ، ومن ناحية أخرى ، تجد كل آنية متسائلة نفسها متضمنة ومندرجة في كل سؤال ميتافيزيقي .

فإلى أي مدى يتغلغل السؤال عن العدم في الميتافيزيقا بأسرها ، وإلى أي مدى يشملها ؟

لقد عبرت الميتافيزيقا عن نفسها في موضوع العدم ، منذ أزمنة

غابرة ، بهذه القضية الغامضة — والحق يقال : « من العدم لم يكن شيء » ،
(ex nihilo nihil fit) وعلى الرغم من أن العدم — في مناقشة هذه
القضية — لم يصبح المشكلة الحقيقية قط ، فإنها (أى هذه المناقشة)
قد أوضحت من خلال هذا الالتباه إلى العدم ، في كل مرة ، تصور
« الموجود » الذى يؤسسه ويوجهه .

وتصور الميتافيزيقا القديمة العدم على أنه اللاموجود non-existent
(Nichtseiende) أى أنه المادة المفتقرة إلى صورة والتى لا تستطيع
أن تتشكل بنفسها إلى شيء موجود له ، وبالتالي تمثل « صورة » εἶδος
(ومعناها « ما نشاهده ») . الموجود هو الصورة التى تشكل نفسها ،
والذى يتمثل من حيث هو كذلك فى الصورة (أى « فيما نشاهده ») .
أما أصل هذا التصور عن « الوجود » ومشروعيته وحدوده ، فلا تظهر
بأية مناقشة ، كما لا يظفر العدم نفسه .

أما العقيدة « المسيحية » ، فعلى العكس ، تنكر حقيقة هذه القضية
« من العدم لم يكن شيء » : وتحوّل دلالة العدم بأن تفهمه على أنه
الغياب^(١) الأساسى للموجود خارج الله ex nihilo fit ... ens
creatum « من العدم خرج الموجود المخلوق » ، وهكذا يصبح العدم
الفكرة المضادة للموجود الحقيقى ، أو اللوجود الاسمى أو الله بوصفه
الموجود غير المخلوق Ens increatum . وهنا أيضاً يعلن تفسير
« العدم » عن ماهية التصور الأساسى « للوجود » . غير أن المناقشة

(١) بالرجوع إلى أصلها الاشتقاقى الصارم ab(s)entia ، أى اللا — وجود
(كوبان) .

المتافيزيقية للوجود تقف على نفس المستوى الذى تقف عليه مناقشة
العدم . والواقع أن مسألتى الوجود والعدم بما هما كذلك لم توضعاً
لا هذه ولا تلك . ولهذا السبب لم يفتن أحد إلى هذه الصعوبة وهى :
إذا كان الله يخلق من العدم ، فلا بد أن يكون فى استطاعته إقامة علاقة
« مع » العدم . ولكن ، إذا كان الله هو الله ، فإنه لا يستطيع أن يعرف
العدم ، هذا إذا كان من الحق أن « المطلق » يستبعد عن ذاته كل نقص
فى الوجود .

هذا العرض التاريخي الغليظ يبين لنا العدم بوصفه فكرة مناقضة
« للوجود الحقيقي » ، أى باعتباره نقياً له . ولكن ، ما أن يصبح
العدم مشكلة بطريقة أو بأخرى ، حتى لا تتلقى هذه العلاقة المتناقضة
تعريفاً أوضح فحسب ، بل إنها تثير لأول مرة التساؤل الميتافيزيقي
الحقيقي عن « وجود » الموجود . ولا يظل العدم المضاد غير المتعين
بالنسبة « للوجود » ، ولكنه يكشف عن نفسه بوصفه مكوناً لوجود
هذا الموجود .

« الوجود الخالص والعدم الخالص هما إذن شيء واحد » (١) هذه
العبارة التى قالها هيجل ما برحت صادقة . فالوجود والعدم يؤلف
كل منهما الآخر ، لأن كلا منهما يتفق مع الآخر — على ضوء
مفهوم هيجل للفكر — فى لا تعينه ومباشرة *Unmittelbarkeit*
(*immédiateté*) ، ولكن لأن « الوجود » نفسه « متناه » ، فى ماهيته ،

(١) هيجل : « علم المنطق » ك ١ « مجموع مؤلفاته » ج ٣ ، ص ٧٤ .

ولا يقبدي إلا في علو الآنية التي تظهر في «العدم» ، عبر الموجود .

وإذا كان من الحق أن التساؤل عن الوجود بما هو وجود هو السؤال الشامل للميتافيزيقا ، فإن مشكلة العدم تثبت أنها من طبيعة تحيط بالميتافيزيقا كلها . وفي الوقت نفسه تتغلغل مسألة العدم في الميتافيزيقا كلها ، من حيث أنها ترغمنا على مواجهة مشكلة « أصل السلب » أي من حيث أنها تدفعنا إلى تقرير مسألة السيادة الشرعية ، للنطق ، في ميدان الميتافيزيقا .

وهذا تتخذ القضية القديمة القائلة : « من العدم لم يكن شيء » ، معنى آخر ، معنى يتعلق بمشكلة الوجود ذاته ، بحيث يمكن أن تجرى على هذا النحو : « من العدم كان كل وجود ، بما هو وجود » *ex nihilo omne ens qua ens fit* . ولا يصل الموجود في جملته إلى ذاته إلا في عدم الآنية ، وفقاً للإمكانية التي تخصه وحده فحسب ، أي وفقاً لحالة متناهية . كيف يجر السؤال عن العدم ، إذا كان سؤالاً ميتافيزيقياً . . . كيف يجر إليه آيتنا التي تسأل ؟ لقد وصفنا آيتنا بأنها محددة في جوهرها بـ « العلم » . فإذا كانت آيتنا المعرّفة على هذا النحو متضمنة داخل السؤال عن العدم ، فذلك لأن مثل هذا التساؤل يفرض بالضرورة إلى « وضع الآنية موضع التساؤل » .

والآنية العلمية تقوم بساطتها وحدتها *Schärfe* في كونها ذات علاقة بمتازة بالوجود نفسه وبه وحده . فالعلم يريد أن يستبعد العدم بحركة فيها كثير من التعالي ، ومع ذلك فقد ظهر لنا نتيجة لسؤالنا

عن العدم أن هذه الآنية العلية ليست ممكنة إلا إذا بقيت داخل العدم .
وهي لا يمكن أن تفهم ذاتها فيما هي عليه إلا إذا « لم » ، تستبعد العدم .
والرصانة والتفوق اللذان نعزوهما إلى العلم ليسا أكثر من مزحة ،
إذا لم يأخذنا العدم مأخذ الجد . ولأن العدم قد أميط عنه اللثام ،
ولهذا السبب وحده ، يستطيع العلم أن يجعل من الوجود ذاته موضوعاً
لبحثه . وصدور العلم عن الميتافيزيقا هو الشرط الوحيد الذي يجعل
العلم قادراً دون انقطاع على مواصلة مهمته الجوهرية التي لا تتألف من
حشد المعارف وترتيبها ، وإنما في أن يفتح في كشف متجدد دائماً :
« المجال الكلي للحقيقة » ، l'espace total de la Vérité ، في « الطبيعة ،
والتاريخ » .

ولأن العدم يتبدى لنا في أساس الآنية ، وعلى هذا النحو فحسب ،
تتمكن « الغرابة » ، التامة للوجود من التهمج علينا . ولا يستيقظ الوجود
ويبدى « دهشته » ، إلا بشرط واحد ، هو أن تضيق هذه الغرابة عليه
الحناق . وبسبب الدهشة وحدها — أي بظهور العدم — ينبثق السؤال :
« لماذا ؟ » ، ولأن هذا التساؤل « لماذا ؟ » ، ممكن ، بما هو كذلك ، نستطيع
أن « نساءل بصورة محددة عن العلل ، وأن نؤسس العلل » ؛ ولأننا
نستطيع أن نساءل وأن نؤسس ، « وكل إلى وجودنا » ، مصير
« الباحث » .

والسؤال عن العدم يضعنا « نحن أنفسنا » ، نحن الذين نساءل ،
موضع السؤال ، ولهذا كان سؤالاً ميتافيزيقياً .

ولا نستطيع الآنية أن تقيم علاقة مع الوجود إلا إذا بقيت داخل

العدم . وتجاوز الموجود ، يحدث في ماهية الآنية ، ، غير أن هذا التجاوز هو الميتافيزيقا نفسها ، وهذا يتضمن أن الميتافيزيقا تؤلف « طبيعة الإنسان » . فهي ليست تخصصاً مقصوداً على الفلسفة المدرسية ، كما أنها ليست ميداناً مغلقاً للشطحات الخيالية . إن الميتافيزيقا هي الحادث الأساسى فى الآنية . إنها الآنية نفسها .

وتستقر حقيقة الميتافيزيقا فى هذا الأساس السحيق abgründiger grund ، وإلى جوارها « مباشرة » تقوم الإمكانية التى تهددها دون انقطاع ، وأعنى بها إمكانية الوقوع فى أعماق الأخطاء . ولهذا السبب لا تعادل صرامة أى علم جدية الميتافيزيقا ، كما أن الفلسفة لا يمكن أن تقاس بمقياس فكرة العلم .

فإذا سألنا أنفسنا حقيقة عن العدم ، وأوضحنا طبيعة هذا السؤال على النحو الذى أوردناه آنفاً ، فإننا لا نكون قد عرضنا الميتافيزيقا من الخارج ، كما أننا لم ننقل إلى داخلها أنفسنا بحسب ، ذلك أننا لا نستطيع أن ننقل أنفسنا إليها ، لأننا منذ أن نوجد نكون دائماً فيها : (أفلاطون ، محاوره ، فايدروس ، ١٢٧٩) :

φύσει γὰρ, ὥφίλει, εὖ ἐστι τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ
« التفلسف « موجود ، ما وجد الإنسان » .

والفلسفة — كما نسميها — ليست إلا تحريك الميتافيزيقا للسير ، فالميتافيزيقا تصل الفلسفة إلى ذاتها وإلى واجباتها « الصريحة » . ولا تشرع الفلسفة فى المسير إلا حين « أقحم » وجودى الخاص إقحاماً

من نوع خاص في الإمكانيات الأساسية للآنية في جملتها . والعوامل الحاسمة بالنسبة لهذا الإقحام هي : أولاً : إفساح المجال للوجود في جملته ؛ ثانياً : إطلاق الذات للوقوع في العدم ، أى التحرر من الأوهام التي تسيطر على كل منا والتي نحاول في العادة الإغضاء عنها ؛ وأخيراً ، إفساح المجال لذبذبات هذه الحالة من الترنيق (suspens) schweben حتى تسلسنا بلا انقطاع إلى السؤال الأساسي ، في الميتافيزيقا ، السؤال الذي ينتزع د العدم ، نفسه :

لماذا كان شيء وجود ، ولم يكن عدم ؟

ترجمة

فؤاد كامل

حاشية

ترجمة

فؤاد لامل

حاشية

« الميتافيزيقا — مهما تكن مجردة قريبة من التفكير — هي الكلمة التي يتجنبها معظمنا كما يتجنبون شخصاً أصيب بالطاعون » .
(هيجل ١٧٧٠ — ١٨٣١) — مجموعة مؤلفاته — الفقرة ١٧ ص ٤٠٠ .

• • •

ما زال سؤالنا : « ما الميتافيزيقا ؟ » قائماً . وهذه الحاشية بمثابة توطئة لأولئك الذين يواصلون البحث عن إجابة على هذا السؤال . وسؤالنا « ما الميتافيزيقا ؟ » يذهب إلى ما وراء الميتافيزيقا ، ذلك أنه ينشأ عن طريقة في التفكير قد دخلت فعلاً إلى منطقة التغلب على الميتافيزيقا . ومن طبيعة مثل هذه الانتقالات أنها مرغمة — في حدود معينة — على اصطناع لغة المجال الذي تساعد في التغلب عليه ؛ ومع ذلك ينبغي ألا تؤدي بنا الظروف الخاصة التي نجرى فيها بحثنا عن طبيعة الميتافيزيقا إلى الرأي الخاطئ الذي يذهب إلى أن هذا السؤال ملزم بأن يجعل العلوم نقطة بدايته . فلقد نفذ العلم الحديث بطرائقه المختلفة في تصور الموجود؛ وقنونه المتباينة في إقرار الموجود — نفذ إلى تلك السمة الأساسية للحقيقة التي بمقتضاها يتسم كل ما هو موجود بإرادة الإرادة ، ونموذجها الأولى وهو « إرادة » القوة قد بدأ في الظهور ، باعتبارها — أي « إرادة القوة » — المثال الذي بدأت منه الظواهر جميعاً . « والإرادة — بوصفها السمة الأساسية لكيثونة الموجود Seindheit des Seinden هي معادلة الموجود بالحقيق The Real (das Wirkliche) على نحو تستمد منه حقيقة ما هو حقيق قوة تمكن

من إيجاد موضوعية عامة . والواقع أن العلم الحديث لا يخدم الغرض الموكول إليه أصلاً ، كما أنه لا يسعى إلى « الحقيقة في ذاتها » . وهو بوصفه منهجاً لإحالة الوجود موضوعياً عن طريق الحساب ، يكون بمثابة شرط تفرضه إرادة الإرادة ، ومن خلاله تحافظ على سيادتها . ولكن ، لما كانت كل إحالة موضوعية لما هو موجود تنتهي إلى تجهيز الوجود وحمايته ، وبذلك تزود نفسها بإمكانية التقدم ، فإن الإحالة إلى الموضوعية تتورط فيما هو موجود بحيث لا تستطيع منه فكاً ، فتتأمل إليه على أنه الوجود Sein . وهكذا تؤذن كل علاقة بالوجود بمعرفة للوجود ، ولكنها تشهد في الوقت نفسه على عجزها عن التحقق بنفسها من صدق هذه المعرفة . ذلك لأن هذه الحقيقة التي تصل إليها هي مجرد حقيقة عن الوجود . والميتافيزيقا هي تاريخ هذه الحقيقة ، وهي تحدثنا عن ماهية الوجود بأن تحيل كينونته إلى تصور . وفي كينونة الوجود تفكر الميتافيزيقا في فكرة الوجود ، ولكن دون أن تستطيع — بطريقتها الخاصة في التفكير — تأمل حقيقة الوجود . والميتافيزيقا تتحرك في كل ناحية من مجال حقيقة الوجود ، تلك الحقيقة التي تظل أساساً مجهولاً لا سبيل إلى سبر غوره . ولكن ، على فرض أن الوجود لا ينشأ عن الوجود فحسب ، بل إن الوجود نفسه — على نحو أشد أصالة — يستقر في حقيقته ، وأن حقيقة الوجود هي وجود الحقيقة : حيث لا بد أن نسأل بالضرورة : ما الميتافيزيقا في أساسها نفسه ؟ ومثل هذا السؤال ينبئ أن تفكر فيه ميتافيزيقياً ، وفي الوقت نفسه أن تفكر في « أساس » الميتافيزيقا ، أي أنه لم يعد سؤالاً ميتافيزيقياً . وهكذا لا بد أن تظل مثل هذه الأسئلة غامضة غموضاً جوهرياً .

ومن ثم ، فإن كل محاولة لتتبع سياق التفكير في المحاضرة السابقة ، لا بد أن تصطدم بالعقبات . لا بأس ، فإن ذلك يجعل تساؤلنا أصدق . والأسئلة التي تنصف موضوعها هي نفسها معايير للإجابة عليها . وما الأجوبة الجوهرية دائماً سوى الخطوة الأخيرة في تساؤلنا . ولا يمكن أن تتخذ الخطوة الأخيرة — على كل حال — دون سلسلة طويلة تبدأ بالخطوة الأولى والخطوات التي تليها . وتحشد الإجابة الجوهرية قوتها الدافعة من باطنية (Inständigkeit) التساؤل ، كما أنها ليست سوى بداية مسئولية يثار فيها التساؤل بأصالة متجددة . وبالتالي فإن أصدق الأسئلة لا يتوقف أبداً بالعثور على الإجابة .

والعقبات التي تصادف من يريد أن يتابع ما تضمنته المحاضرة من تفكير نوعان : النوع الأول ينشأ عن الألغاز الكامنة في مجال الفكر ؛ والنوع الثاني يأتي عن عجز الإنسان وإحجامه عن التفكير . ففي مجال التساؤل المفكر يمكن أن تفيد في بعض الأحيان التلميحات العابرة ، وإن تكن المعونة الحقيقية لا تأتي إلا من تلك التلميحات التي قلبها الفكر على وجوهها المختلفة . وقد توثق الأخطاء الجسيمة ثمارها أيضاً ، وتقذف بها في حرارة الجدل الأعشى . وعلى الفكر وحده أن يحمل كل شيء عائداً به مرة أخرى إلى المزاج الهادئ الذي يتسم به التأمل الدمو .

ونواحي القصور وضروب التصورات الخاطئة التي يمكن أن تنجم عن هذه المحاضرة يمكن تجميعها تحت عناوين ثلاثة ، كالآتي :

١ - تجعل المحاضرة من «عدم» موضوع الميتافيزيقا الوحيد .

ولكن ، لما كان العدم هو السلب الخالص (das Nichtige) ، فإن هذا الضرب من التفكير يؤدي إلى أن كل شيء عدم ، بحيث لا يعود ثمة داع لأن نحيا أو لأن نموت . « وفلسفة العدم ، هي أتم صور النزعة العدمية Nihilism .

٢ — ترفع المحاضرة حالة منعزلة ، بل مرضية هي القلق إلى مقام الحالة الأساسية . ولكن ، لما كان القلق هو الحالة النفسية التي يعانيها العصاةيون والجناء ، فإن هذا الضرب من التفكير يقلل من قيمة الموقف الذي يتخذه الرجل الشجاع ذو القلب المتين . وعلى هذا فإن « فلسفة القلق ، تصيب إرادة الفعل بالشلل .

٣ — أعلنت المحاضرة أنها ضد « المنطق » . ولكن ، لما كان العقل يحتوى على معيار كل حساب وترتيب ، فإن هذا الضرب من التفكير يسلم جميع الأحكام المتعلقة بالحقيقة إلى المزاج السائد مصادفة في لحظة إصدار الحكم . وبالتالي فإن « فلسفة العاطفة الخالصة » تهدد التفكير « المستقيم » ، وأمان العمل .

وينبثق الموقف السليم من هذه القضايا إذا تأملنا المحاضرة تأملا جديداً ، وحينئذ سيتضح ما إذا كان العدم الذي يتحكم في طبيعة القلق كلها يمكن أن يستنفذه السلب الفارغ للوجود ، أم أن ما لا يوجد ، أبداً في أى مكان يكشف عن نفسه بوصفه ما يختلف عن كل ما هو موجود ، أى عما نسميه « بالوجود » . ومهما يكن من تعمق العلم في بحثه عن الوجود ، فإنه لن يعثر على « الوجود » أبداً ؛ ذلك أن ما يلتقي به دائماً هو الوجود ، لأن غرضه التفسيري يجعله يلح منذ البداية

على ما هو موجود . غير أن الوجود ليس صفة قائمة للوجود ، كما أنه — على خلاف الموجود — لا يمكن أن يتصور أو يؤسس موضوعياً . وهذا « الآخر » الخالص الذى يختلف عن كل ما هو « موجود » ، هو « ما ليس موجوداً » (das Nicht-Seiende) . ومع ذلك فإن هذا « العدم » يؤدى وظيفته كالوجود . ومن الفجاجة أن تتوقف في التفكير عند هذه النقطة وأن نعتق التفسير الرخيص القائل بأن « العدم » هو السلب ، وأن نسوى بينه وبين « عديم الماهية » (das Wesenlose) . وبدلاً من الاستسلام لهذا التسرع والبراعة الفارغة ، والتخلي عن العدم بكل ما ينطوى عليه من تعدد غامض للعاني . . . بدلاً من هذا الاستسلام يحسن بنا أن نجهز أنفسنا ، وأن نأخذ أهبتنا لشيء واحد فحسب هو أن نعاني في العدم رحابة ذلك الذى يمنح كل موجود ضماناً للوجود . وهذا هو الوجود نفسه . وبدون الوجود الذى يمنحنا العدم ماهيته الخفية التى لا سبيل إلى سبر غورها — في القلق الجوهرى — فإن كل ما هو « موجود » يبقى في « اللاوجودية » (Seinlosigkeit) . بيد أن هذا أيضاً بدوره ليس عدماً سالباً ، على افتراض أن من حقيقة « الوجود » أنه قد يكون بلا موجود ، ولكن ما هو موجود لا يمكن أن يكون أبداً بدون الوجود .

وتجربة الوجود بوصفه شيئاً « آخر » غير كل ما هو « موجود » ، تأتى إلينا في القلق ، على أساس أننا لا نصم آذاننا — خوفاً من القلق ، وبدافع من الجبن المحض — عن هذا النداء الذى ينادينا بلا صوت ، والذى يهتتنا لما يمكن أن نلقاه في الهوة من أهوال . ومن الطبيعي

أنتا لو تحولنا — في هذه المسألة التي تتعلق بالقلق الجوهرى — تحولنا بإرادتنا من سياق التفكير الذى تتضمنه المحاضرة ، ولو أنتا فصلنا القلق بوصفه الحالة الناشئة عن هذا النداء — فصلناه عن علاقته بالعدم ، فإن القلق يصبح في هذه الحالة عاطفة ، منعزلة يمكن أن نصنفها وأن نضعها — في مضاد العواطف الأخرى — في مستودع الأنماط النفسية المعروف . وإذا استخدمنا تلك التفرقة البسيطة بين ما هو « أعلى ، و « أدنى ، كفتاح في هذه المسألة ، استطعنا أن نجمع « الأحوال ، المتعددة في فئات : الأحوال التي ترفع الروح المعنوية ، والأحوال التي تهبط بها . غير أن هذا البحث المتحمس عن « الأنماط ، و « الأنماط المضادة ، من « العواطف ، وعن التنوعات والتنوعات الفرعية لهذه « الأنماط ، لن يؤدي بنا إلى شيء . وسيظل من المحال دائماً بالنسبة للدراسة الأثنوبولوجية للإنسان أن تتابع المسار العقلى للمحاضرة ، ما دام المسار العقلى وإن يكن معنياً بنداء الوجود ، فإنه يفكر تفكيراً يتجاوزه لينتقل إلى التهيئة الناشئة عن هذا النداء ، وهى تهيئة تسيطر على الإنسان الجوهرى لكي يتمكن من تجربة الوجود في العدم .

والتهيؤ للقلق معناه أن نقول « نعم ، لما للأشياء من باطنية ، وأن نلبى المطلب الاسمى الذى يمس الإنسان فى الصميم . فالإنسان من بين الكائنات جميعاً هو وحده الذى يعانى — حين يخاطبه صوت الوجود — عجيبه العجائب جميعاً ألا وهى أن ما هو موجود « موجود ، ومن ثم فإن الوجود الذى تهيئ به حقيقة الوجود فى ماهيته الصميعة ، مهيؤ

دائماً بمعنى جوهرى . وتضمن الشجاعة الواضحة لمواجهة القلق الأساسى —
تضمن أشد الإمكانيات استسراواً وأعنى بها : تجربة « الوجود » .
فهناك فى القلق الأساسى ، وفى الرعب المنبعث من الهوة ، تستقر
« الرهبة » (Scheu) . والرهبة تنير وتطوى تلك المنطقة من الوجود
الإنسانى التى يتحملها الإنسان فى التحمل ، وكأنه بين ظهرانيه .

وخشية القلق يمكن أن تضل — من ناحية أخرى — حتى لتخطىء
العلاقات البسيطة القائمة فى القلق الأساسى . وما يمكن أن تفيد الشجاعة
كلها إن لم نجد سنداً مستمراً فى تجربة القلق الأساسى ؟ وتبعاً للدرجة
التي تقلل فيها من شأن هذا القلق الأساسى ، والصلة الموضحة فيها بين
الإنسان والوجود ، تبعاً لهذه الدرجة نخط من ماهية الشجاعة .
الشجاعة تستطيع أن تتحمل العدم : وهى تعرف فى هوة الفزع ،
المنطقة التى لم تطأها قدم من الوجود ، و « الممر » الذى يتحول فيه
كل ما هو موجود إلى « ما هو » عليه ، ويكون قادراً على الوجود .
ولا تقدم محاضراتنا « فلسفة للقلق » ، كما أنها لا تحاول أن تعطى انطباعاتاً
ذاتفاً بأنها فلسفة « بطولية » . وفكرتها الوحيدة هى ذلك الشيء الذى
أشرق على الفكر الغربى منذ بدايته على أنه الشيء الوحيد الجدير
بالتفكير فيه .. ألا وهو الوجود . فمن الأرجح أن التفكير الجوهري
ما هو إلا حدث من أحداث « الوجود » .

ولهذا السبب يفرض علينا نفسه هذا السؤال الذى لم تتم صياغته
إلا نادراً وهو : هل هذا الضرب من التفكير يتطابق مع قانون حقيقته
حين لا يتبع إلا التفكير الذى يؤلف « المنطق » ، بأشكاله وقواعده ؟

ولماذا نضع كلمة المنطق بين شولتين ؟ إننا نفعل ذلك لكي نبين أن « المنطق » ما هو إلا تفسير « واحد » لطبيعة التفكير ، وأنه « واحد » من التفسيرات مؤسس — كما يدل على ذلك اسمه — على تجربة الوجود كما توصل إليها الفكر اليوناني . والتضاد القائم بين الروح والمنطق ، أو الانحلال المنطقي الذي يمكن أن نراه في المنطق الرياضي *logistics* (Logistik) ، مستمد من معرفة ذلك التفكير التابع ، لا من ملاحظة موضوعية الوجود ، بل من تجربة حقيقة « الوجود » . وليس التفكير « المضبوط » هو التفكير « المحكم » ، هذا إذا كانت ماهية الإحكام تقوم في التوتر الذي تحافظ به المعرفة على صلتها بالسمات الجوهرية للوجود . التفكير « المستقيم » ، يربط نفسه بحساب الوجود ، ولا يتبع غيره .

وكل حساب يجعل المحسوب « ظاهراً » في المجموع حتى يمكن أن يستخدم في الحسبة التالية . ولا يعنى الحساب إلا بما يمكن حسابه . وليس كل شيء جزئياً إلا ما يضاف إلى . . . ، وكل حسبة تضمن مزيداً من التقدم للعد . وهذه العملية تستخدم الأعداد باستمرار ، وهي نفسها استهلاك ذاتي مستمر . و « ناتج » الحساب ، بمعونه الوجود يعد تفسيراً لوجود الوجود . والحساب يستخدم كل ما هو « موجود » كوحدات للعد ، مقدماً ؛ وفي العد يستخدم رصيده من الوحدات . وهذا الاستهلاك لما هو موجود يكشف عن طبيعة الحساب الاستهلاكية . ولأن العدد يمكن أن يتضاعف إلى غير حد — بنض النظر عن اتجاهه إلى ما هو أصغر أو إلى ما هو أكبر — كان من الممكن أن تحتفي طبيعة

الحساب الاستهلاكية وراء « نواتجها » وأن تضيق على تفكيرها الحسابي مظهر « الإنتاجية » ، هذا بينما ماهية الحساب الأولية ، هي ذاتها لا في مجرد نتائجها ، من شأنها أن تؤكد الوجود في صورة شيء يمكن ترتيبه واستخدامه لحسب . والتفكير الحسابي يتحكم في نفسه لكي يسيطر فيما بعد على الحدود المنطقية التي يستخدمها في عملياته . ولا يتصور هذا التفكير أن كل ما هو محسوب في الحساب هو كل واحد فعلاً قبل أن يبدأ في حساب مجاميعه ونواتجه ؛ هو كل واحد تنتمي وحدته بصورة طبيعية إلى « ما لا سبيل إلى حسابه » ، الذي يند — بما ينطوي عليه من سر — عن مخالف الحساب . ومهما يكن من أمر ، فإن ذلك الذي يكون دائماً وفي كل مكان مستعصياً منذ البداية على مطالب الحساب ، والذي يكون — على الرغم من ذلك — أقرب دائماً إلى الإنسان في لا معرفته المألوفة — عن أى شيء موجود ، وعن أى شيء يمكن أن يرتبه ويدبره . . . هذا هو الذي يستطيع في بعض الأحيان أن يضع الإنسان الجوهرى على صلة بتفكير لا يستطيع أى « منطق » أن يدرك حقيقته . والتفكير الذي لا تقوم أفكاره بعملية الحساب لحسب ولكنها تتحدد تحديداً مطلقاً بما هو مغاير للوجود ، هذا التفكير هو ما يمكن أن نسميه بالتفكير الجوهرى . فبدلاً من الاعتماد على الوجود بما هو موجود ، فإنه يبذل نفسه في الوجود بحثاً عن حقيقة الوجود . وهذا التفكير يلبي مطالب الوجود حين ينزل الإنسان عن وجوده التاريخي لتلك الضرورة البسيطة الوحيدة التي لا تفرض قيودها بقدر ما تخلق الحاجة (Not) التي تستهلك في حرية

التضحية . وهذه الحاجة هي : المحافظة على حقيقة الوجود على الرغم من كل ما يحدث للإنسان وكل ما هو موجود . وهذه التضحية — المتحررة من كل قيد لأنها ولدت من هوة الحرية — هي الثمن الذي يدفعه وجودنا الإنساني في الحفاظ على حقيقة الوجود بالنظر إلى الموجود . وفي هذه التضحية نعبر عن ذلك « الشكر » الخفي الذي يمجّد وحده ذلك الفضل الذي أغدقه الوجود على طبيعة الإنسان حتى يأخذ على عاتقه — في صلته بالوجود — حماية الوجود . والشكر الأصيل هو صدى المعروف الذي قدمه الوجود هناك حيث يفسح لنفسه مكاناً ، ويسبب هذا الحدث الفريد وأعني به : وجود الموجود . وهذا الصدى هو إجابة الإنسان على « كلمة » نداء الوجود الذي لا صوت له . وإجابة الإنسان التي لا تصطنع الكلمات ، وإنما تصطنع التضحية للتعبير عن شكره هي مصدر الكلمة الإنسانية ، التي هي العلة الأولى للغة بوصفها نطقاً « للكلمة » في كلمات . ولو لم يكن ثمة شكر عارض يضره قلب الإنسان التاريخي لما استطاع أن يصل قط إلى التفكير الذي يفكر أصلاً في فكرة الوجود ، هذا على افتراض أنه لا بد من وجود التفكير (Denken) والتذكر (Andenken) بلا أدنى ريب . ولكن كيف يمكن الإنسانية أن تصل إلى التفكير الأصيل لو لم يحتفظ فضل الوجود للإنسان — من خلال صلته الصريحة بهذا الفضل — لو لم يحتفظ له بذلك الفقر الرائع الذي تخفى فيه حرية التضحية كنزها الخاص ؟ التضحية توديع لكل ما هو « موجود » في طريق المحافظة على فضل « الوجود » ؛ والتضحية يمكن أن تُجَعَلَ على أهبة الاستعداد ،

ويمكن أن نخدم بالعمل والفعل وسط الموجود . ولكنها لا تستنفد هناك قط . ويأتى استنفادها من الباطنية التى يهذى بها الإنسان التاريخى بأفعاله . والتفكير الجوهري فعل أيضاً هذا الوجود (الآنية) (Dasein) الذى اكتسبه لنفسه يهديه للحفاظ على كرامة الوجود . وهذه الحالة الباطنية هى الهدوء الذى لا يسمح لشيء أن يتهجم على تأهب الإنسان الحنفى لقبول ما تنسم به كل تضحية من طبيعة توديعية . والتضحية تضرب بجذورها فى طبيعة الحدث التى يهيب الوجود من خلالها بالإنسان للبحث عن حقيقة الوجود . ومن ثم فإن التضحية لا تتحمل أى حساب ، لأن الحساب يخطئ دائماً فى تقدير التضحية على أساس الملائم وغير الملائم ، بغض النظر عن سمو الغايات أو انحطاطها . مثل هذا الحساب يشوه طبيعة التضحية . والبحث عن غرض يكدر صفو التوقير ، ذلك أن روح التضحية مهيأة للقلق الذى يأخذ على عاتقه جواره مع ما لا يعتوره الفناء .

وفكرة الوجود لا تبحث عن سند فى الوجود . وينظر التفكير الجوهري إلى علامات اللامعدود البطيئة ، ويلج فيها بحجى المحتوم ، الذى لا سبيل إلى التنبؤ به . ومثل هذا التفكير يتنبه لحقيقة الوجود ، وعلى هذا النحو يساعد وجود ، الحقيقة على أن يفسح لنفسه مكاناً فى تاريخ الإنسان . بيد أن هذه المعونة لا تخرج بأية نتائج ، لأنها ليست بحاجة إلى التأثير . والتفكير الجوهري يساعد بوصفه البطون الخالص للوجود ، مادام هذا البطون ، على الرغم من أنه لا يستطيع ممارسة مثل هذا التفكير أو حتى أن يكون له به معرفة نظرية فحسب — تقول : مادام هذا البطون يشعل نوعه الخاص .

ويبحث الفكر — في طاعته لنداء الوجود — عن « الكلمة »
التي يمكن أن يتم من خلالها التعبير عن حقيقة الوجود . ولا ترون لغة
الإنسان التاريخي رنيناً صادقاً إلا حين تولد من « الكلمة » . ولكنها حين
تكون رنيناً صادقاً ، فإن شهادة النداء الذي لا صوت له المنبعث من ينابيع
خفية يفرر بها دائماً وأبداً . وفكرة الوجود تحرس الكلمة ، وتودى
وظيفتها في ظل هذه الحراسة وأعنى بها العناية باستخدام اللغة . فمن
الصمت الطويل ، ومن التطهير الشديد العناية بالميدان الذي تم تطهيره
على هذا النحو ، تخرج أقوال المفكر . ومن مثل هذا الأصل تم تسمية
الشاعر . ولكن لما كان الشبيه شبيهاً بمقدار ما يسمح الاختلاف ،
ولما كان الشعر والتفكير متشابهين من حيث عنايتهما بالكلمة ، فإنهما
في الوقت نفسه على طرفي تقيض من حيث ماهيتهما . المفكر ينطق
« بالوجود » ، أما الشاعر فيسمى ما هو مقدس . لكن إذا فكرنا من
حيث الوجود متساو لين كيف يحيل الشعر والشكر والفكر كل منها إلى
الآخر وفي الوقت نفسه ينفصل كل منها عن الآخر — هذا سؤال
ندعه مفتوحاً . وربما نشأ الشكر والشعر على نحوين مختلفين ، نشأ عن
الفكر الأول الذي يستخدمهما دون أن يكون في الوسع أن يكون فكراً
بالنسبة إليهما .

وقد نعرف الكثير عن العلاقات القائمة بين الفلسفة والشعر ،
ولكننا لا نعرف شيئاً عن الحوار الدائر بين الشاعر والمفكر وهما
« يقيمان الواحد بجوار الآخر فوق جبلين متباعدين » (١) .

(١) هيلدرلن « ياتموس » .

والقلق بمعنى الفزع الذى نبتلعنا فيه هوة العدم هو أحد المجالات
الجوهرية التى ينمقد فيها اللسان . والعدم ، متصوراً على أنه « الآخر »
الخالص المغاير للوجود ، حجاب مسدل على « الوجود » . وفي
« الوجود » كل ما يتحول إلى موجود يكمل بما هو باق بقاء أبدياً .

وتختتم القصيدة الأخيرة لآخر شاعر فى فجر الحضارة اليونانية
وأعنى بها مسرحية « أوديب فى كولونا » لسوفوكليس — تختتم بهذه
الكلمات التى ترتد بعيداً إلى ما وراء حدود بصيرتنا — إلى التاريخ^٤
المستور لنلك الشعب ، وتدل على ولوجه إلى حقيقة الوجود المجهولة :

« ولكن كفوا الآن ، ولا ترفعوا

أصواتكم منتحين : لأن هذا كله قضاء محتوم » .

ترجمة : فتواد لامل

هيدلرلن وماهية الشعر

ترجمة

فؤاد كامل

وهذا الجوهرى ، فى الماهية هو — على وجه الدقة — ما نبحت عنه ؛ وهذا ما يدفعنا إلى أن نحدد متى وكيف نأخذ الشعر — من الآن فصاعداً — مأخذ الجد ؛ متى وكيف تتألف الافتراضات التى تقدمها بحيث تبقينا فى مجال الشعر .

ونحن لم نختَر هيلدرن لأن عمله يحقق — بوصفه عملاً بين غيره من الأعمال — الماهية العامة للشعر ، ولكننا اخترناه لهذا السبب وحده : وهو أن ما يؤلف الدعامة التى يرتكز عليها شعر هيلدرن هو هذا التصميم الشعرى الذى يتكون من تأمل ماهية الشعر نفسها ، والتعبير بالشعر عن هذا التأمل . فهيلدرن فى نظرنا هو بمعنى من المعانى المميزة : « شاعر الشعراء » . وهذا هو ما يحملنا على اتخاذ هذا القرار .

ولكن ، أليست مشاعرة أشاعر ، هى فى ذاتها علامة على الحيرة فى تأمل الذات ؟ وأليست فى الوقت نفسه اعترافاً بإخفاقنا إزاء ما فى العالم من امتلاء ؟ أليست هذه الواقعة مغالاة لا معنى لها شيئاً متأخراً وطريقاً مسدوداً ؟

سنجد الإجابة عن هذه الأسئلة فيما يلى من قول . وليس من شك أن السبيل الذى سلكناه لبلوغ هذه الإجابة سيء إلى أقصى حد ، فنحن لا نستطيع أن نستعرض هنا — كما ينبغى — أشعار هيلدرن برمتها ، مع شرح كل منها على حدة ، ولهذا فسوف ندرس بدلاً عن ذلك خمسة أقوال للشاعر ، أو خمسة ألحان دالة leitmotives تدور حول الشعر . والنظام الذى تتعاقب عليه هذه الأقوال ، وكذلك ما يوجد بينها من ارتباط داخلى ، يضع أمام أعيننا الماهية الجوهرية للشعر .

(١)

فى رسالة بعث بها هيلدرلن إلى أمه فى شهر يناير سنة ١٧٩٩ ، يشير الشاعر إلى هذا العمل الذى يتألف من قرض الشعر على أنه « أوفر الأعمال حظاً من البراءة » . فكيف يكون الشعر أوفر الأعمال حظاً من البراءة ؟ (unehuldigste) . إنه يقبضى شكلاً متواضعاً من أشكال « اللعب » . وهو يخترع دون انقطاع عالمه الخاص من الصور ، ويظل مستغرقاً داخل إطار الأشياء التى تخيلها . وهذا اللعب يفلت بذلك من جدية القرار الذى يلزم المرء دائماً بطريقة أو بأخرى (schuldig macht) . وبالتالى فإن قرض الشعر يخلو من كل ضرر . ولكنه فى الوقت نفسه لا جدوى منه ، ولا فعالية فيه ، لأنه يظل قولاً خالصاً . . مجرد « كلام » ، وهو بذلك لا يشترك مع « الفعل » ، فى شيء ، الفعل الذى يبرز أنيابه فى الواقع مباشرة ، ويعمل على تغييره . الشعر أشبه بالحلم إنه ليس واقعاً ، وإنما لعب بالأقوال ، كما أنه يخلو من جدية الفعل . الشعر لا يؤذى ولا يؤثر . وماذا يمكن أن يدعى خيراً من اللغة الخالصة أنه لا يتعرض لأية مخاطرة ؟ وحين ننظر إلى الشعر بوصفه « أوفر الأعمال حظاً من البراءة » ، فإننا لا نكون — بكل تأكيد — قد أدركنا ماهيته بعد . ولكننا استطعنا بذلك أن نشير — على الأقل — إلى « حيث » ينبغى أن نلتصقه . فالشعر ينشئ آثاره فى إطار اللغة ، وهو ينشئ هذه الآثار من « مادة » اللغة . فإذا يقول هيلدرلن عن اللغة ؟ فلنستمع إلى الكلمة الثانية من كلمات الشاعر .

(٢)

يقول الشاعر فى تخطيط على هيئة شذرات ، كتبه الشاعر فى نفس

الفقرة تقريباً التي كتب فيها الرسالة السابقة : «... وإنما في الأكواخ يسكن الموجود الإنساني ، ويتدثر بثوب محشم ، لأنه يحرص على وجوده الحميم أكثر من حرصه على أى شئ آخر ، وفي محافظته على « الروح » كما تحافظ الكاهنة على النار المقدسة ، يمكن ذكؤه . ولهذا منحت له حرية الاختيار والقدرة العليا على التنظيم والإنجاز ، منحت له لأنه شبيه الآلهة ، ولهذا أيضاً أعطيت اللغة — وهي أخطر النعم — إلى الموجود الإنساني ، لأنه حين يخلق ويحطم ، وحين يمتحن ويعود إلى تلك التي تحيا حياة أبدية ، إلى السيدة العذراء ، إلى الأم — حين يفعل ذلك يشهد على ما هو موجود ، لأنه ورث عنها ، وتعلم منها ، أوفر ما فيها من الألوهية ، أى الحب الذي يحفظ الكون ، (ج ٤ ص ٢٤٦) .

واللغة التي هي ميدان « أوفر الأعمال حظاً من البراءة ، هي « أخطر النعم ، ... فكيف يمكن التوفيق بين هذين القولين ؟ فلندع هذا السؤال مؤقتاً ، ولنبدأ بوضع ثلاثة أسئلة تمهيدية : (١) لمن تكون اللغة نعمة ؟ (٢) كيف تكون اللغة أخطر النعم ؟ (٣) بأى معنى تكون اللغة — بوجه عام — نعمة ؟

فلنذكر أولاً الفقرة التي ورد فيها هذا القول عن اللغة . لقد ورد في تخطيط قصيدة من الشعر يهدف فيها الشاعر إلى تمييز الإنسان في مقابل موجودات الطبيعة الأخرى . وقد ذكرت فيها أسماء الورد والبجع والوعل في الغابة ؛ ولما كانت النباتات لا حصر لها بالقياس إلى الحيوانات ، فقد استهل الفقرة المذكورة بهذه الكلمات ... وإنما ، في الأكواخ يسكن الوجود الإنساني ، .

فما الوجود الإنساني إذن ؟ إنه ذلك الذي ينبغي أن يشهد على ما هو موجود . والشهادة هنا معناها — من ناحية — الكشف والإفشاء ؛ غير أن هذا يعني أيضاً في الوقت نفسه أن نجيب في الإفشاء عما أفتيناه عنه . والإنسان هو ما هو عليه في إقراره حقاً لآنيته الخاصة . بيد أن هذا الإقرار لا يعني هنا أن وجود الإنسان يتم التعبير عنه بعد فوات الأوان أو حين لا يكون ثمة داع لذلك ، أو أن هذا التعبير يضاف أو يوضع على هامش وجوده ؛ كلا ، وإنما هو « يدخل » في تركيب آنية الإنسان نفسها . ولكن ما هذا الذي يجب على الإنسان أن يقره ؟ إنه اتماؤه إلى الأرض . وهذا الاتماء قوامه أن يكون وريثاً للأشياء جميعاً ، ومتعلماً منها غير أن الأشياء في مشاققة مع نفسها ، وما يفصل بين الأشياء ، وما يربط بينها في الوقت نفسه هو ما يسميه هيلدرن والطابع الجوهرى الحميم ، للوجود الإنساني Innigkeit^(١) . وهذا الإقرار بالاتماء إلى ذلك « الطابع الجوهرى الحميم » ينشأ بواسطة خلق عالم وإشراق فجره ، وكذلك بواسطة انهيار هذا العالم وحلول غسقه . وإقرار وجود الإنسان ، وبالتالي ، تحقيقه الأصيل ، ينشأ عن حرية اتخاذ القرار . فهذه الحرية تقبض على الضرورى ، وتشبك في روابط نداء أعلى . وأن يكون المرء شاهداً على هذا الاتماء إلى الموجود في مجموعه ، هو ما يحدث وما يتأرخ ، على هيئة « تأرخ » .

(١) من العسير ترجمة هذه الكلمة الألمانية بمادة واحدة ، ولكنها تشير إلى الحقيقة الحميمية لوجود ما ، أى إلى ما يجعله مختلفاً عن سائر الناس ، ولكنها تؤكد في الوقت نفسه تواصله الداخلى مع الآخرين .

ولكن لكي يكون أى « تاريخ ، ممكناً ، فلا بد أن تمنح اللغة للإنسان .
فاللغة نعمة بالنسبة للإنسان .

ولكن ، كيف كانت اللغة « أخطر النعم ، ؟ إنها خطر الأخطار
جميعاً لأنها « هى ، التى تبدأ بخلق « إمكانية ، الخطر . والخطر هو
التهديد الذى يحمله الموجود للموجود . وبفضل اللغة يجد الإنسان نفسه
مُعَرَّضاً بوجه عام للكشف Rêvélé ، وهذا المكشف باعتباره
موجوداً ، يحاصر الإنسان ويشعله فى آنيته ، وباعتباره لا موجوداً
يسىء إليه وينجيه من السوء . واللغة هى التى تنشئ فى بداية الأمر
ميدان الكشف حيث ينوء التهديد والخطأ بكلكله على الوجود ،
واللغة هى التى تنشئ على هذا النحو إمكانية ضياع الوجود ، أى الخطر .
ولكن ، ليست اللغة هى خطر الأخطار بحسب ، ولكنها تخفى بالضرورة
« فى ، ذاتها ، و « ل ، ذاتها خطراً دائماً . ومهمة اللغة هى أن تجعل
من الوجود وجوداً منكشفاً فى حالة فعل ، وأن تضمنه بوصفه كذلك .
وبواسطة اللغة يمكن التعبير عن أنقى الأشياء وعن أوغلها فى الغموض ،
كما يمكن التعبير عما هو غامض وعما هو شائع . إذ ينبغي لى يفهم
الكلام الجوهرى ، ولكى يصبح ملكاً للجماعة أن يكون شيئاً شائعاً .
ولهذا السبب ورد مثل هذا القول فى شذرة أخرى لهيلدرلن ، إذ يقول :
« لقد تحدثت إلى الألوهية ، ولكنكم نسيتم جميعاً أن بشائر الثمار لم تخلق
للغنائين ، وإنما تنتسب إلى الآلهة ، فلا بد أولاً أن تصبح الثمرة أكثر
شيوعاً ، وأن تتخذ طابعاً أشد تداولاً ، لى تصبح من خيرات
الغنائين . »

والخالص والمشارك يؤلفان — الواحد والآخر — دكلاماً ، .
والكلام بوصفه كلاماً لا يتمثل قط بصورة مباشرة مصحوباً بما يضمن
أنه كلام جوهري ، أو على العكس من ذلك ، مجرد خواء ذي رنين .
بل إن الكلام الجوهري يتخذ في أغلب الأحيان — نظراً لبساطته —
مظهر الشيء غير الجوهري . كما نجد من ناحية أخرى أن ما يوحى
بأنه شيء جوهري — نظراً لمسا فيه من تصنع — هو في أغلب الأحيان
اغتيال ونميمة . وهكذا ترغم اللغة باستمرار على اصطناع المظهر
الذي تنتجه هي نفسها ، ومن ثم فإنها تعرض للخطر ما يتسمى إليها
بصورة مطلقة ، أعني « القول » الصادق .

والآن بأي معنى تكون هذه النعمة التي هي أخطر النعم « نعمة »
للإنسان ؟ إن اللغة ملك له ، وهو يتصرف فيها وفق مشيئته للتعبير
عن تجاربه وقراراته وعواطفه ، واللغة تستخدم للفهم ، وبوصفها
أداة قادرة على أداء هذه الوظيفة تعد « نعمة » . غير أن ماهية اللغة
لا تستنفد كلها في كونها وسيلة للفهم ، وتتعريفها على هذا النحو لا نلصق
ماهيتها الخاصة ، وإنما نذكر نتيجة من نتائج هذه الماهية . فاللغة ليست
مجرد أداة يملكها الإنسان إلى جانب غيرها من الأدوات ، وإنما اللغة
هي بوجه عام وقبل كل شيء ، ما يضمن إمكان الوجود وسط موجود
ينبغي أن يكون موجوداً منكشفاً . وهناك فحسب حيث توجد لغة ،
يوجد عالم . أعني هذه الدائرة المتغيرة باستمرار من التصميم والمغامرة ،
من الفعل والمسئولية ، والتي تتألف أيضاً مما هو اعتباطي وصاخب ،
ومن السقوط والضلال . وهناك فحسب ، حيث يوجد عالم يوجد

« تاريخ » . فاللغة نعمة بمعنى أشد أصالة . أما أنها نعمة ، وضمان لهذا العالم وهذا التاريخ ، فعناه أنها تضمن أن يكون في استطاعة الإنسان الوجود بوصفه كائناً تاريخياً . فليست اللغة أداة طيعة ، ولكنها — على العكس من ذلك — هي هذا « التاريخي » نفسه الذي يتصرف في الإمكانية العليا لوجود الإنسان . وماهية اللغة هذه هي ما ينبغي علينا أن نتأكد منه أولاً ، لكي تتصور حقاً مجال العمل الذي يحول فيه الشعر ، وأن ندركه هو نفسه على هذا النحو إدراكاً حقيقياً . ولكن ، كيف تتخذ اللغة طابع التاريخية ؟ لكي نجد الإجابة عن هذا السؤال ، فلننظر في كلمة ثالثة لهيلدرلن .

(٣)

نلتقي بهذه الكلمة في سياق تخطيط طويل معقد لقصيدة لم تكتمل .
تسهل على هذا النحو :

« أيها النازع إلى التوفيق ، أنت يا من لم يؤمن به أحد قط ... »

(مؤلفاته ج ٤ ص ١٦٢ و ص ٣٤٥ وما يتلوها) :

« لقد خبر الإنسان كثيراً من الأمور ،

ووضع أسماء لعدد من السماويات .

منذ أن كنا حواراً ،

واستطاع بعضنا أن يسمع من البعض الآخر ، .

(مؤلفاته ج ٤ ص ٣٥٠)

فلنستخرج من هذه الأشعار أولاً ما يتعلق بسياق مناقشتنا :
منذ أن كنّا حواراً . فنحن — البشر — حوار ، ووجود الإنسان
يقوم أساسه في اللغة ، غير أن اللغة لا تتخذ واقعها التاريخي الحقيقي
إلا في « الحوار » . ومع ذلك فليس الحوار مجرد طريقة تتحقق بها
اللغة ، ولكن على هيئة حوار ، وحوار فحسب ، تكون اللغة جوهرية .
وما قصده باللغة — بوصفها نسقاً من الألفاظ والقواعد النحوية —
ليس مظهرها الخارجي فحسب . ولكن ماذا يعني « الحوار » ، إذن ؟
من الواضح أنه يعني التحدث بعضنا مع البعض الآخر عن موضوع ما .
فاللغة إذن هي الوسيط الذي يجعل بعضنا يأتى ويصل « إلى » البعض
الآخر . ولكن ما يقوله هيلدرلن هو هذا : « منذ أن كنّا حواراً
واستطاع بعضنا أن يستمع من البعض الآخر ، « والفقدرة على الاستماع
أبعد من أن تكون مجرد نتيجة لواقعة حديثنا البعض مع البعض الآخر ،
بل هي على العكس من ذلك تماماً — إذ هي المقدمة الأولى ، كل ما في الأمر
أن القدرة على الاستماع توجد قائمة فعلاً بدورها على إمكانية الكلام ،
كما أنها في حاجة إليها . والقدرة على الكلام ، والقدرة على الاستماع
يوجدان معاً من الأصل . نحن حوار : هذا معناه أننا نستطيع الاستماع
بعضنا إلى البعض الآخر . ونحن حوار : هذا معناه دائماً في الوقت
نفسه : أننا حوار « واحد » . وتتألف وحدة الحوار من أنه في
كل مرة — في الكلام الجوهرى — يتجلى « الواحد » ، وما هو نفسه ،
الذى نقيم اتحادنا عليه ، والذي بفضلته نكون شيئاً واحداً ، وبالتالي
نكون أنفسنا حقاً . والحوار ووحدته هما سند آفقتنا .

غير أن هيلدرن لا يكتفى بقوله : نحن في حالة حوار ، ولكنه يقول : « منذ أن كنا حواراً ، فهناك حيث يقوم موقف الإنسان من اللغة وممارسته لهذا الموقف ، فإن اللغة لا تكون قد أخذت بعد طابعها التاريخي الجوهرى الذى هو الحوار ، ولكن ، منذ متى كنا حواراً ؟ هناك حيث ينبغى أن يكون « حوار واحد » ، يجب أن يبقى الكلام الجوهرى نسبياً إلى « الواحد » و « ما هو نفسه » ، فبدون هذه العلاقة ، يكون حوار المناظرة هو نفسه ، وبالتالي يكون مستحيلاً . ولكن « الواحد » ، وما هو نفسه ، لا يمكن أن يتجلى إلا فى ضوء شيء يبقى ويستقر . والبقاء والاستقرار لا يظهران إلا على ضوء الدوام والحضور . غير أن هذا لا يحدث إلا فى اللحظة التى يتفتح الزمان بأبعاده : فإنه منذ أن يضع الإنسان نفسه فى حاضر شيء باقٍ يستطيع حينئذ أن يعرض نفسه للتغير ، لما يأتى ولما يمضى ، لأن ما يبقى هو وحده المتغير . ومنذ أن وجد « الزمان الذى يمزق الأشياء » ، مزمقاً إلى حاضر وماض ومستقبل منذ ذلك الحين لحسب قامت إمكانية الاتحاد على شيء يبقى . إتنا حوار واحد منذ أن « وجد الزمان » ، ومنذ أن سبق الزمان إلى الوجود والبقاء ، منذ ذلك الحين أصبحنا « تاريخيين » ، وأن نكون حواراً وتاريخيين ، يرجعان فى القدم إلى أصل واحد . كما يؤلفان كلا واحداً متماسكاً ، فهما شيء واحد بعينه .

ومنذ أن كنا حواراً — خبر الإنسان كثيراً من الأمور ، وسمى عديداً من الآلهة . ومنذ أن « تأرخت » اللغة حقاً على هيئة حوار ، تحدث الناس عن الآلهة ، وظهر العالم .

ولكن يهنا أن تؤكدمرة أخرى أن حضور الآلهة وظهور العالم أبعد عن أن يكونا مجرد نتيجة لظهور اللغة ، بل إنهما متعاصران وذلك إلى حد أنه في تسمية الآلهة ، وفي واقعة صيرورة العالم إلى كلام في هاتين الواقعتين يتألف الحوار الحقيقي الذي نحن أنفسنا إياه .

غير أن الآلهة لا يستطيعون الدخول في الكلام إلا إذا وجهوا هم أنفسهم إلينا النداء ، ووضعونا رهن نداءهم . والكلام الذي يسمى الآلهة هو دائماً جواب عن هذا النداء . وهذا الجواب ينبثق في كل مرة عن مسؤولية مصير ما ، ومنذ اللحظة التي يتحدث فيها الآلهة عن آيتنا ندخل المجال الذي يتحدد فيه ما إذا كنا نستجيب للآلهة — أو على العكس — نستعصى عليهم .

ومن هنا يمكن أن نقدر تقديرآ تاماً ما تعنيه هذه العبارة : « منذ أن كنا حواراً . . . » ، منذ أن هدتنا الآلهة إلى الحوار منذ ذلك الوقت وجد الزمان ، ومنذ ذلك الحين أصبح أساس آيتنا حواراً . وبهذا تحظى القضية القائلة « بأن اللغة هي الحدث الأساسي في آنية الإنسان ، تحظى بتفسيرها وتبريرها .

ولكن يثار هنا على الفور سؤال جديد : على أى نحو يبدأ هذا الحوار الذي نحن إياه ، ومن الذي قام بتسمية الآلهة هذه ؟ ومن الذي أدرك في الزمان الذي يمزق — أدرك شيئاً يبقى ، وجعل هذا الشيء يستمر في البقاء بواسطة الكلام ؟ إن هيلدرن يجيب عن هذه الأسئلة في بساطة الشاعر الواصل من نفسه . فلنستمع إلى كلمته الرابعة .

(٤)

وهذه الكلمة التي تؤلف ختام قصيدة ، الذكرى ، Andenken هي : «ولكن ما يبقى يؤسسه الشعراء» . وهذه الكلمة تلقى ضوءاً على سؤالنا الذي يتعلق بماهية الشعر . فالشعر تأسيس بالكلام وفي الكلام . ولكن ما هذا الذي يوضع أساسه ؟ إنه ما يبقى . ولكن هل يمكن أن يؤسس ما هو باق ؟ أليس ما هو موجود دائماً قائماً فعلاً ؟ كلا ! إذ يجب أن نجعل ما هو باق مستقراً في وجه التيار الذي يحمل كل شيء ، كما ينبغي أن نتزع البسيط عما هو معقد ، وأن نفضل الموزون على ما هو هائل . وينبغي أن نكشف عما يسند الوجود ويحكمه في مجموعه . كما لا بد من الكشف عن الوجود لكي ينكشف الوجود . غير أن ما يبقى هو العابر ، وهكذا كان كل ما هو سماوي سريعاً عابراً ، ولكنه لم يذهب سدى ، أما أن يبقى ، فهذا هو ما عهد إلى الشعراء أن يهتموا به ويخدموه . فالشاعر يسمى الآلهة ، ويسمى الأشياء بما هي عليه . وليست هذه مجرد التسمية وضع إسم بشيء معروف من قبل جيداً ، بل حين ينطق الشاعر بالكلام الجوهرى ، حينئذ تحسب يسمى الوجود بهذه التسمية على ما هو عليه ، ويعرف على هذا النحو «بوصفه» موجوداً بالشعر تأسيس للوجود بواسطة الكلام ، وما هو باق لا يخلق أبداً من العابر ولا يستخلص البسيط مباشرة من المعقد على الإطلاق ولا يوجد الموزون في الهائل . ولانجد الأساس Grund مطلقاً في الهاوية Abgrund والوجود لا يكون قط موجوداً Seiende ولكن نظراً لأن الوجود وماهية الأشياء لا يمكن أن ينشأ عن

« حساب » ، أو يشتقا من الوجود المعطى فعلا ، فينبغي أن يخلقا ويوضعا ويعطيا في حرية ، وهذا الإعطاء الحر هو التأسيس .

ولكن ، في الوقت نفسه الذي تسمى فيه الآلهة أصلا ، والذي تنتقل فيه ماهية الأشياء إلى الكلام لكي تبدأ الأشياء في اللبعض ، وفي الوقت نفسه الذي تحدث فيه هذه الأشياء ، ترتبط آنية الإنسان بعلاقة ثابتة وتستقر على قاعدة . فليس قول الشاعر أساساً بمعنى الإعطاء الحر فحسب ، بل بهذا المعنى أيضاً ؛ وهو أنه يقيم الآنية ويقرها على قاعدتها .

فإذا أدركنا هذه الماهية للشعر التي تجعل منه تأسيساً للوجود بواسطة الكلام ، استطعنا حينئذ أن نشعر بشيء من الحقيقة في الكلمة التي نناق بها هيلدرلن حين كان ليل الجنون قد طواه تحت جناحه منذ أمد بعيد .

(٥)

وهذه الكلمة الخامسة نجدتها في تلك القصيدة العظيمة . . تلك القصيدة الرائعة التي مطلعها :

« في جو أزرق ساحر يزدهر برج الكنيسة المعدنى ،
(المجلد الرابع ص ٢٤ وما يتلوها)

وهنا يعلم هيلدرلن :

« الإنسان غنى بمزاياه ومع ذلك فإنه شعرياً
يقم على هذه الأرض » .

إن ما يصنعه الإنسان وما يسعى إليه يكتسبه ويستحقه بمجهوده الخاص . « ومع ذلك ، — يقول هيلدرلن ملاحظاً هذا التضاد الصارخ — فإن كل ذلك لا يتصل بماهية إقامته على هذه الأرض وكل ذلك لا يبلغ أعماق آنية الإنسان . لأن هذه الآنية في أساسها « شاعرية » . غير أن ما نقصده بالشعر الآن هو التسمية المؤسسة للآلهة ، ولماهية الأشياء . والإقامة شعرياً على الأرض ، معناها : أن نصمد في حضرة الآلهة ، وأن يهاجنا القرب الجوهرى للأشياء ، وأن تكون الآنية « شاعرية » في أساسها معناه في الوقت نفسه أن الآنية باعتبارها مؤسسة (موضوعة على قاعدة) ليست مزية ، وإنما هبة .

ليس الشعر مجرد زينة تصاحب الآنية ، أو مجرد حاسة عابرة ، كما أنه ليس مجرد فورة أو تلهية ، الشعر هو الأساس الذى يسند التأريخ . ولكنه ليس مجرد مظهر للحضارة ، والأحرى ألا يكون « تعبيراً ، عن « روح حضارة ما » .

أما أن كون آنيتنا شاعرية في أساسها ، فإن هذا لا يمكن أن يعنى أخيراً أنها ليست في الحقيقة إلا لعباً لا ضرر منه . ومع ذلك ، ألا يصف هيلدرلن في الكلمة التى أوردناها على أنها أول ألحاننا الدالة ، ألا يصف الشعر بأنه « اوفر الأعمال حظاً من البراءة ؟ ، فكيف يتفق هذا مع ماهية الشعر التى رأيناها الآن تتفتح أمامنا ؟ وهكذا نعود إلى السؤال الذى بدأنا بتنحيته جانباً . ولنحاول في إجابتنا الآن أن نحشد في رؤية باطنية واحدة ماهية الشعر وماهية الشاعر في وقت معاً .

ولقد استخلصنا نتيجة أولى ، وهو أن الميدان الذى يعمل فيه الشعر هو اللغة . وينبغى أن تتصور ماهية الشعر عن طريق تصورنا

لماهية اللغة . ثم تبيننا بعد ذلك كيف أن الشعر هو التسمية المؤسسة للوجود ولماهية الأشياء جميعاً ، لا بواسطة كلام أياً كان ، وإنما بالكلام الذى يضع كل ما يوجد منذ البداية موضع الكشف ، وكل ما يتنازع عليه وما نعالجه بعد ذلك فى اللغة اليومية . وبالتالى فإن الشعر لا يتلقى اللغة قط ككادة يحدث فيها عمله ويكون تحت تصرفه ، بل على العكس الشعر هو الذى يبدأ فيجعل اللغة ممكنة . والشعر هو اللغة الأولية لشعب ما : فينبغى إذن — على العكس — أن تفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر .

وأساس آنية الإنسان هو الحوار بوصفه ما يعطى اللغة آنيته التاريخية الحقيقية ، غير أن اللغة الأولية Ursprache هى الشعر باعتباره تأسيساً للوجود . وعلى هذا فإن اللغة هى « أخطر التهم » . والشعر هو إذن أخطر الأعمال ، ولكنه فى الوقت نفسه « أوفر الأعمال حظاً من البراءة » .

والواقع أن الشرط الوحيد الذى يجعلنا نتصور الماهية الكلية للشعر هو أن نتجح فى ضم هذين التحديدين فى فكرة واحدة .

ولكن أمن الحق أن الشعر هو أخطر الأعمال ؟ إن هيلدرلن فى رسالة بعث بها إلى أحد أصدقائه قبل رحيله لآخر مرة إلى فرنسا — كتب يقول : « يا صديقى ! إن العالم مائل أمامى ، أوضح من أى وقت وأشد وفاراً وأنا راض بحالى وبما يحدث لى — راض مثل الرضا المنبعث من النفس حين يحدث فى الصيف أن يهر الأب القديم المقدس يدهادة خلال السحب الآخذة فى الاحمرار — بروقاً مباركة ، لأنه من

بين كل ما يمكن أن أراه من الله ، هذه العلامة صارت علامتي المختارة .
وقديماً كنت أظير نشوة بسبب حقيقة جديدة ، أو رؤية أفضل لما
هو فوقنا ومن حولنا ؛ أما الآن ، فقد وطنت نفسي حتى لا يحدث لي
أخيراً ما حدث لطنطالوس القديم الذي تلقى من الآلهة أكثر مما
يستطيع هضمه ، (المجلد ٤ ، ص ٣٢١) .

فالشاعر معرض لصواعق الإله . وعن هذا تتحدث هذه القصيدة
التي يجب أن نعترف بأنها أصنى الأشعار التي تتحدث عن ماهية الشعر
والتي تبدأ على هذا النحو :

« وكما يحدث في يوم الميدينين يخرج الفلاح
في الصباح لكي يشاهد الحقل . . .
(المجلد ٤ ص ١٥١ وما يتلوها)

فهنا يقول هيلدرن في الفقرة الأخيرة :
« ومع ذلك ، فإنه ينبغي علينا معشر الشعراء
أن نظل واقفين حاسري الرؤوس
وأن نمسك برق الأب بأيدينا ،
بل الأب نفسه ، وأن نقدم للناس
الهبة السماوية ملفوفة في نشيد » .

وبعد أن مضى عام ، عاد هيلدرن إلى أمه وقد أصابه الجنون ،
وهذا ما كتبه إلى ذلك الصديق نفسه مستوحياً ذكرى إقامته في فرنسا :

قال : « إن العنصر العنيف ، ونار السماء ، وصمت الناس ، وحياتهم في الطبيعة ، وقصورهم ورضاهم ، قد هاجمتني دون انقطاع . وكما يردد الناس عن الأبطال أستطيع أن أقول أنا أيضاً إن أبولون قد سدد إلى ضربته ، (ج ٥ ص ٣٢٧) . فالتور الباهر حين زاد عن حده ألقى بالشاعر في الظلمات . فهل هناك حاجة إلى شواهد أخرى للإقرار بالخطر الأعظم الذي يكتنف عمله ، ؟ والمصير الذي قدر له ، يفصح عن كل شيء . إن هذه الكلمة التي نَجدها في رواية « أنبادوقليس » لهيلدرن ترن رنين النذير :

« ينبغي أن يرحل في الوقت المناسب

ذلك الذي تحدث بواسطته الروح » .

(المجلد ٣ ص ١٥٤)

ومع ذلك : فإن الشعر هو « أوفر الأعمال حظاً من البراءة » وهيلدرن يكتب هذه العبارة في رسالته إلى أمه ، لا لكي يبعث الاطمئنان إلى نفسها فحسب ، ولكن لأنه يعرف أن هذا الجانب الخارجى الذى لا ينطوى على أى أذى ينتسب إلى ماهية الشعر كما يؤلف الوادى جزءاً من الجبل ، إذ كيف يمكن هذا العمل الذى هو أخطر الأعمال — أى يقوم بفعله ، وأن يحافظ على نفسه ، إذا لم يكن الشاعر قد « ألقى به خارج » الحياة اليومية العادية ؟ (رواية أنبادوقليس ، المجلد الثالث من مؤلفاته ص ١٩١) . ولم يكن محمياً ضد تلك الحياة بما يتبدى عليه عمله من مظهر برى ؟

الشعر يبدو أنه لعب ، ومع ذلك فإنه ليس لعباً . فاللعب يجمع الناس ، ولكن بحيث ينمى كل منهم نفسه في هذا اللعب ، أما في الشعر فعل العكس من ذلك ، يتمركز الإنسان حول أساس آنيته . إنه يصل فيه إلى الهدوء . لكنه ليس الهدوء الوهمي الناتج عن انعدام نشاط الذهن وفراغه ، بل هو الهدوء اللامتناهي الذي تنشط فيه كل الطاقات والعلاقات (انظر رسالة هيلدرن إلى أخيه في أول يناير سنة ١٧٩٩ ، المجلد ٣ ص ٣٦٨ وما يتلوها) .

إن الشعر يبحث على ظهور ما هو خيالي ، وما هو حلم في مواجهة الواقع الصاحب النابض بالحياة الذي نعتقد أنه سكننا الأليف . غير أن الواقع هو ما يقوله الشاعر وما يفترض وجوده . وهذا ما قاله باثيا في « أنبادوقليس » بدافع من رؤيتها الصافية بوصفها صديقة :

« أن يكون المرء ذاته .. هذه هي الحياة

ولسنا نحن الآخرين — غير حلم بها ، .

(المجلد ٣ ص ٧٨)

وهكذا يبدو أن ماهية الشعر ترجع في ظهورها ومظهرها الخارجي ، ومع ذلك فهي راسخة ثابتة . وإذا كان الشعر في ماهيته بمثابة تأسيس فإن معناه أيضاً أنه وضع لقاعدة راسخة ثابتة (Gründung) .

وليس من شك أن كل تأسيس يظل هبة حرة . وقد قال هيلدرن : « أيها الشعراء ، كونوا أحراراً كالسنونو ، غير أن هذه الحرية ليست جغرافية مطلقة ، وليست نزوة لا ضابط لها ، بل إنها ضرورة عليا .

والشعر بوصفه تأسيساً للوجود « مزدوج ، الرابطة . وبأمل هذا القانون الذى يخصه وحده ندرك أخيراً ماهية الشعر إدراكاً تاماً .

وقرض الشعر هو التسمية الأصلية للآلهة ، غير أن لغة الشعر لا تملك قدرتها على التسمية إلا لأن الآلهة أنفسهم هم الذين يدفعوننا إلى الكلام . فكيف يتحدث الآلهة ؟ يقول هيلدرلن :

« . . . والإشارات هي منذ العصور الغابرة لغة الآلهة ،

(ج ٤ ص ١٣٥)

وتألف لغة الشاعر فى رأيه — من تصيد هذه الإشارات ليجمع منها بعد ذلك إشارات يخاطب بها الناس . وهذا التصيد للإشارات عبارة عن تلقى ، ولكنه فى الوقت نفسه موهبة جديدة إذ يميز الشاعر فى الإشارة الأولى، المتحقق فعلاً ، ويضع ، متجاسراً ، فى قوله ما لمعه ، لكى « يتنبأ » بما لم يتحقق بعد :

« إن الروح الجريئة تطير كالنسر

للاقاء العواصف ، متنبئة ومتقدمة

على آلهتها القادمين ، . (المجلد ٤ ص ١٣٥)

وتأسيس الوجود مرتبط بإشارات الآلهة . ولغة الشعر هي فى الوقت نفسه تفسير لـ « صوت الشعب » *Stimme des Volkes* . وهذا الاسم يطلقه هيلدرلن على الأساطير والحكايات التى يتذكر بها الشعب ابتداءً إلى

الموجود في مجموعه . وكثيراً ما يصمد هذا الصوت وينطق في داخل ذاته . فهو ليس بنفسه قادراً بوجه عام على التعبير عما هو حقيقي ، إذ يحتاج إلى أولئك الذين يفسرونه . وقد حفظت لنا روايتان للقصيدة التي عنوانها : « صوت الشعب » . غير أن الفقرتين الأخيرتين هما اللتان تختلفان على وجه الخصوص وإن كانت إحداهما تكمل الأخرى . وهذه هي الخاتمة كما وردت في الرواية الأولى :

« إني أجد صوت الشعب ، هذا الصوت الهادي ،

أجده لأنه ورح ، ولأنني أحب السماويات .

لكن بحق حب الآلهة والناس لا يطمئن

هذا الصوت في هدوئه ،^(١) (ج ٤ ص ١٤١)

وهذه هي الرواية الثانية :

إن الأساطير حسنة ،

لأنها ذكرى مرفوعة إلى العلي العظيم

لكن ، تمت حاجة إلى شخص

يتنقى إلى الملا الأعلى

لكي يفسر الأساطير المقدسة ، (ج ٤ ص ١٤٤)

(١) هذه الأبيات ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي في مقاله عن « هيدجر

وهكذا توجد ماهية الشعر داخلة في تلك القوانين التي يقبدي جهدها في صورة اقتراق والتقاء ، والتي تتحكم في إشارات الآلهة وصوت الشعب . أما الشاعر فإنه يقوم في منزلة بين منزلتين : بين الآلهة وبين الشعب . إنه « ملقى خارج ، jeté-hors ملقى بين هاتين المنزلتين : الآلهة والشعب . ولكنه في هذه المنزلة الوسطى ، وفيها وحدها بالذات يتحدد من هو الإنسان ، وتتقرر آنيته . وهكذا « يقيم الإنسان شعرياً على هذه الأرض » .

وقد كرس هيلدرن لغته الشعرية دون توقف ، وفي ثقة وبساطة مطردة ، مغترفاً من كنز لا ينفد من الصور — كرس هيلدرن لغته الشعرية لهذه المنطقة الوسطى . وهذا ما دفعنا إلى القول بأنه « شاعر الشعراء » .

فهل نذهب الآن — بعد هذا كله — إلى أن هيلدرن — كان أسيراً لتأمله الخاص ، أسيراً لإعجاب مفرط خاو يعكس نفسه لأنه أخفق إزاء ما في العالم من امتلاء ؟ ألا نعترف — على العكس من ذلك — بأن الفكر الشعري لهذا الشاعر يتدفق نتيجة لدفعة طاغية ، حتى يبلغ أساس الوجود وقلبه ! وتنطبق على « هيلدرن نفسه » هذه الكلمة التي أطلقها هو نفسه على أوديب في قصيدته المتأخرة : « في جو أزرق ساحر .. » : « ربما كانت للملك أوديب عين زائدة » ..

(ج ٦ ص ٢٦)

إن هيلدرن يشاعر ماهية الشعر ، ولكنه لا يفعل ذلك بوصفها تصوراً يتخذ قيمة لازمانية . ذلك أن ماهية الشعر تنسب إلى زمان

محدد ، لا معنى أنها تطابق هذا الزمان وكأنه كان قائماً فعلاً قبل وجودها وإثماً يبدأ هيلدرلن — حين يؤسس من جديد ماهية الشعر — يبدأ بتحديد زمان جديد هو زمان الآلهة السابقين والآله الذي سيحيى ، إنه زمان « التعاسة » لأن هذا الزمان مدموغ بنقص مزدوج وسلب مزدوج : نقص الآلهة الذين اختفوا ، ونقص الإله الذي لم يأت بعد .

وماهية الشعر التي يؤسسها هيلدرلن ، تأريخية إلى أقصى درجة لأنها تنبأ بزمان تأريخي ، ولكنها بوصفها ماهية تأريخية ، فإنها الماهية الجوهرية الوحيدة .

إنه زمان التعاسة ، ولهذا فإن شاعره ترى ثراء فاحشاً ، ثرى إلى درجة أنه يريد في كثير من الأحيان أن يفوض في فكر أولئك الذين كانوا ، وفي انتظار ذلك الذي سيأتي ، وأن يرقد ببساطة في هذا الخواء الظاهري . ولكنه يقف ثابت القدمين في عدم هذا الليل ، وحين يستمر الشاعر في البقاء بوصفه ذلك المتوحد الأعلى الذي يجعل مصيره الخاص شيئاً متفرداً فإنه يصنع الحقيقة لشعب بأن يمثل هذا الشعب ، وبذلك يعمل في الحقيقة ، وهذا ما يعلنه هيلدرلن في الفقرة السابعة من قصيدته « خبز وخمر » (ج ٤ ص ١٢٣ وما يتلوها) وهي القول الشعري الذي يعبر عما لم نستطع هنا أن نعرضه إلا بواسطة الفكر المنطقي ، قال هيلدرلن :

« ويلي علينا يا صديق !

جئنا هنا متأخرين

وهناك في أعلى ، تعيش الآلهة ،

هم يعملون بلا انقطاع ،
 لا يحفلون بنا ولا يتساءلون .
 هذا الإثاء الهش هل يحوى الآله ؟
 والمرء لا يقوى على جود الإله
 إلا قليلا ، ثم يمضى العمر فى حلم بجوده .
 ومن الضلالة والنعاس
 يأتى المدد ؛
 ومن الشقاوة والظلام
 يأتى الأبد .
 ومن البطون القاسيات
 تأتى البطولة ؛
 تأتى كفاءة الخالدين وفى الرعود
 وأنا أفضل ذا النعاس على انفراد وانتظار
 من غير أصحاب ، فلا أدري ما أقول وأفضل ؟
 ماذا يفيد الشعر فى الزمن الحقير ؟
 فكأنما الشعراء كهان لباخوس العظيم
 ينتقلون من البلاد إلى البلاد خلال ليل أقدس ، (١)

(١) هذه القصيدة ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مقالته المذكورة .

1.
3
Bibliotheca Alexandrina



0420032

الطبعة العالمية ١٧٠١٦ شارع ضريح سعد بالقاهرة

٢٥